

شرح التلويحات اللوحية والعرشية

المجلد الثالث

الالهيات

تأليف

ابن كمونة عز الدولة سعد بن منصور

(المتوفى ٦٨٣ هـ)

حققه وقدم له

نجفقلي حبيبي

میراث مکتوب
۱۸۰

علوم و معارف اسلامی
۵۵

سرشناسه : ابن کمونه، سعد بن منصور، - ۶۸۳ق.
عنوان قراردادی : تلویحات. شرح
عنوان و نام پدیدآور : شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه / تألیف ابن کمونه عزالدوله سعد بن منصور؛ حققه و قدم له نجفقلی حبیبی.
مشخصات نشر : تهران: مرکز البحوث و الدراسات للتراث المخطوط، ۱۳۸۷.
مشخصات ظاهری : ۳ ج.
فروست : میراث مکتوب؛ ۱۸۰، علوم و معارف اسلامی؛ ۵۵
شابک : دوره: 978-964-8700-69-5؛ ج. ۱: 978-964-8700-68-8
ج. ۲: 978-964-8700-70-1؛ ج. ۳: 978-964-8700-71-8
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت : عربی.
یادداشت : ج. ۱ - ۳ (چاپ دوم: ۱۳۹۱) (فیپا).
یادداشت : کتابنامه.
یادداشت : نمایه.
مندرجات : ج. ۱ المنطق .- ج. ۲ الطبیعیات .- ج. ۳ الالهیات
موضوع : سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹؟ - ۵۸۷. التلویحات اللوحیة و العرشیة - نقد و تفسیر
موضوع : فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴
موضوع : منطق - متون قدیمی تا قرن ۱۴
شناسه افزوده : حبیبی، نجفقلی، ۱۳۲۰ - ، مصحح.
شناسه افزوده : سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹؟ - ۵۸۷. التلویحات اللوحیة و العرشیة. شرح
شناسه افزوده : مرکز پژوهشی میراث مکتوب
رده‌بندی کنگره : BBR ۷۴۱ / ۲الف ۴ش ۱۳۸۷
رده‌بندی دیویی : ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی : ۱۵۸۲۹۲۹

شرح التلويحات اللوحية والعرشية

المجلد الثالث

الالهيات

تأليف

ابن كمونة عزّ الدولة سعد بن منصور

(المتوفى ٦٨٣ هـ)

حقّقه وقدّم له

نجفقلي حبيبي



شرح التّلويحات اللوحية و العرشية

المجلد الثالث

الإلهيات

تأليف: ابن كمّونه، عزّ الدولة سعد بن منصور (المتوفّى ٦٨٣ هـ)

تصحيح و مقدمه: نجفقلي حبيبي

الناشر: مركز البحوث و الدراسات للتراث المخطوط

مدير الانتاج: محمد باهر

ترجمة المقدّمة بالانكليزية: جواد قاسمي

خطّ غلاف الكتاب: احمد عبدالرضايي

المشرف على الطباعة: حسين شاملوفرد

تنضيد الحروف و الإخراج الفني: رضا سلگي و محمود خاني

الطبعة الأولى: ١٣٨٧ هجرية شمسية / ١٤٣٠ هجرية قمرية / ٢٠٠٩ ميلادية

الطبعة الثانية: ١٣٩١ هجرية شمسية / ١٤٣٣ هجرية قمرية / ٢٠١٢ ميلادية

العدد: ٥٠٠ نسخة

ثمن الدورة: ٤٥٠٠٠ تومان

شابک دوره: ٥ ـ ٦٩ ـ ٨٧٠٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨

شابک ج ٣: ٨ ـ ٧١ ـ ٨٧٠٠ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨

المطبعة: نقره آبي ـ التجليد: افشين

عنوان الناشر : طهران، ص. ب: ١٣١٥٦٩٣٥١٩

الهاتف: ٦٦٤٩٠٦١٢، ٦٦٤٩٠٦١٢، فاكس: ٦٦٤٠٦٢٥٨

E-mail: tolid@MirasMaktoob.ir

http://www.MirasMaktoob.ir



دریایی از فرهنگ پرمایهٔ اسلام و ایران در نسخه‌های خطی موج می‌زند. این نسخه‌ها، در حقیقت، کارنامهٔ دانشمندان و نوابغ بزرگ و هویت‌نامهٔ ما ایرانیان است. بر عهدهٔ هر نسلی است که این میراث پرارج را پاس دارد و برای شناخت تاریخ و فرهنگ و ادب و سوابق علمی خود به احیا و بازسازی آن اهتمام ورزد.

با همهٔ کوششهایی که در سالهای اخیر برای شناسایی این ذخایر مکتوب و تحقیق و تتبّع در آنها انجام گرفته و صدها کتاب و رساله ارزشمند انتشار یافته، هنوز کارِ ناکرده بسیار است و هزاران کتاب و رسالهٔ خطی موجود در کتابخانه‌های داخل و خارج کشور شناسانده و منتشر نشده است. بسیاری از متون نیز، اگرچه بارها به طبع رسیده، منطبق بر روش علمی نیست و به تحقیق و تصحیح مجدد نیاز دارد.

احیا و نشر کتاب‌ها و رساله‌های خطی وظیفه‌ای است بر دوش محققان و مؤسسات فرهنگی. مرکز پژوهشی میراث مکتوب در راستای این هدف در سال ۱۳۷۲ بنیاد نهاده شد تا با حمایت از کوشش‌های محققان و مصححان، و با مشارکت ناشران، مؤسسات علمی، اشخاص فرهنگی و علاقه‌مندان به دانش و فرهنگ سهمی در نشر میراث مکتوب داشته باشد و مجموعه‌ای ارزشمند از متون و منابع تحقیق به جامعهٔ فرهنگی ایران اسلامی تقدیم دارد.

اکبر ایرانی

مدیر عامل مرکز پژوهشی میراث مکتوب



فهرست مطالب

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدّمهٔ مصحح

خدای متعال را سپاس که به توفیق او اینک آخرین بخش از شرح ابن‌کمّونه بر تلویحات سهروردی، در الهیّات، تقدیم اهل فضل می‌شود.

سهروردی در بخش الهیّات تلویحات نیز از ابن‌سینا در اشارات و شفا متأثر است. با این حال مباحث کتاب با طرح سؤال‌ها و جواب‌های متعدد در اغلب موضوعات، با نظر به برخی مطالب مطرح شده پس از ابن‌سینا[1] در حکمت الهی، بخصوص از نظر آموزشی بسیار مفید است. با توجه به شرح مفصّل ابن‌کمّونه که ناظر بر اکثر مباحثی است که در فضای فلسفی آن روزگار مطرح بوده است، تلویحات و شرح آن را باید یکی از منابع و آثار ارزشمند آموزشی فلسفهٔ اسلامی دانست که در عین حال در سطوح عالی استدلالی و اجتهادی است. این کتاب همچنان که برای آموختن و بحث از فلسفهٔ مشائی و نیز کمک به درک و فهم اشارات و شفاء، بسیار سودمند است، مقدمهٔ ورود آرام به مباحث حکمت اشراقی نیز هست و در واقع تلویحات با شرح آن، تحقق وصیّت‌نامهٔ علمی سهروردی است که تا کسی در حکمت بحثی مهارت نیافته، به حکمة الإشراق و حکمت اشراقی نپردازد و این کتاب و شرح آن چنین زمینه‌ای را برای علاقه‌مندان ایجاد می‌کند.

---

۱. از جمله، نگاه سهروردی به نظریات ابن‌سهلان ساوی و ابوالبرکات بغدادی، قابل توجه است.

ابن‌کمّونه در این شرح انصافاً رنج کشیده و نکات دقیق مطرح کرده و البته لازم است با دقّت مطالعه و بررسی شود. همچنین، وی در بخش الهیات، گاه‌گاه بر سهروردی خرده گرفته و نظر خویش را بیان کرده که خود فائدهٔ مضاعفی است؛ اما در مقدمه به آنها نپرداخته‌ام و همچنین از کنار موضوع شبههٔ مشهورِ منتسب به ابن‌کمّونه، به تصوّر این که در این باب بسیار گفته و نوشته‌اند، گذشته‌ام؛ و علاقه‌مندان نیز در همین معنی با مباحث توحید و توضیحات سهروردی و ابن‌کمّونه بیشتر آشنا خواهند شد.

شهرزوری نیز بر تلویحات، شرح نوشته است که با توجّه به ذوق او که نزدیک به سهروردی است، شرح او نیز از جهات دیگری برای خوانندهٔ آثار سهروردی بسیار مغتنم است و این بنده با لطف خداوند به تصحیح آن آغاز کرده‌ام و از خدای متعال توفیق اتمام آن می‌خواهم.

بخش الهیّات تلویحات، مشتمل است بر یک مقدمه در باب تقسیمات حکمت و سه تلویح:

مقدمه، در تقاسیم علوم است. ورود و خروج سهروردی و ابن‌کمّونه در بیان تقاسیم علوم، بر روال ابن‌سینا است[1]. ابن‌کمّونه در ذیل این بحث، به چند نکته توجه داده است: جای بیان تقاسیم علوم، علم کلی (علم أعلی) است؛ علم منطق از فروع علم کلی است؛ با این حال برخی آن را در اصل قسمت، مستقل ذکر کرده‌اند، به این صورت که علم، یا به عنوان ابزار علوم دیگر مطلوب است یا نه، و اوّلی منطق است...؛ اگر تقسیمات علوم درست صورت گیرد معلوم خواهد شد که همهٔ علوم از علم کلی منشعب شده است و به نظر او سهروردی چنین کرده است؛ به نظر ابن‌کمّونه، سهروردی که در طبیعیات گاهی تسامح کرده و نظر مشهور را پذیرفته، در الهیات بدون توجّه به شهرتِ مخالفِ حق، به تنقیح مباحث کوشیده است. شارح، نظر و روش ابن‌سینا را بخوبی در اینجا تبیین کرده است؛ کسانی چنین استدلال کرده‌اند که «شیئیت» بر خلاف وجود، بر آنچه در خارج موجود

---

۱. الشفاء، المنطق، مدخل، مقالة ۱، فصل ۲، ص ۱۲ به بعد؛ همو: تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات، رسالة ۵: أقسام العلوم العقلية، بمبئی، ۱۳۱۸ق، صص ۱۰۴ـ۱۱۸.

نیست نیز اطلاق می‌شود و بنابراین، اعمّ از «وجود» است و لذا برای این که موضوع علم اعلی باشد، شایسته‌تر است. ابن‌کمّونه، با توضیح این که «وجود» بر ذهنی و خارجی هر دو اطلاق می‌شود، آن را مردود شمرده است.

تلویح اول، مشتمل است بر مباحث کلی در باب وجود و شیئیت و تعریف‌ناپذیری آنها و مقولات؛ تبیین و نقل و ردّ نظر متکلّمان در قول به احوال و واسطه میان وجود و عدم. این موضوع یکی از مباحث چالش برانگیز بین حکما و متکلّمان است که همچنان ادامه یافته است و حتی با این که در دوره‌های متأخر مدافعی نداشته، در آثار ملاصدرا نیز مطرح شده است.

در این تلویح، مقولات به جوهر و عرض تقسیم و اقسام چهارگانهٔ جوهر، یعنی، جسم و دو جزء آن هیولی و صورت و مفارقات بیان شده است. و روشن است که آنچه در باب جوهر و اقسام آن در این کتاب بیان کرده تنقیح نظر مشهور است که در اول الهیّات، بنای خود را بر آن نهاده است؛ و گر نه نظر خود او در حکمة الإشراق[1] با این نظریات متفاوت است؛ مثلاً در آنجا جسم را بسیط دانسته، نه مرکّب از هیولی و صورت؛ صور نوعیه را جوهر ندانسته، و هیولی، همان مطلق جسم یا مقدار مطلق است.

این تلویح همچنین مشتمل است بر أقسام عرض و مقولات عرضی و شرحی در باب هر یک از مقولات عرضی:

۱. اضافه، که در باب آن چهار مبحث را مطرح کرده: تصور اضافه بدیهی است؛ هر یک از متضایفین با دیگری قابل تعقل است؛ دو متضایف متعاکسند؛ و اضافه، عارض همهٔ مقولات می‌شود.

۲. کمّ، تعریف و اقسام آن از متصل و منفصل و احکام آنها؛ ردّ این نظر که «مکان» و «قول» و «خفّت» و «ثقل»، از مقولهٔ «کمّ» است و چند مطلب فرعی دیگر.

۳. تعریف کیف و اقسام آن؛ وجه حصر آن در چهار قسم که عبارتند از: انفعالیات و انفعالات، ملکه و حال، قوّه و لاقوّه؛ کیفیات مختص کمّیات.

---

۱. حکمة الإشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، صص ۸۲_۸۴.

۴. حصر امّهات مقولات اعم از جوهری و عرضی در پنج قسم که عبارتند از: جوهر، حرکت، اضافه، کمّ و کیف. سهروردی بقیهٔ مقولات عرضی را از اقسام اضافه دانسته است. و در جواب از این سؤال که اما ارسطو آنها را ده قسم کرده، گفته است که اولاً این تقسیم نه از ارسطو بلکه از یک فیثاغورسی به نام «أرخوطس» است و ثانیاً اگر فرضاً ارسطو هم گفته باشد، در علوم حقیقی تقلید جایز نیست و مبنی برهان است. البته در حکمة الإشراق (ص ۶۱) فقط به تقسیم «موجود خارجی» به جوهر و عرض اکتفا کرده است.

۵. بحث شدّت و ضعف در مقولات یکی از مباحث طولانی و چالش‌برانگیز بین نظر سهروردی و نظر مشهور است. سهروردی بر این است که همهٔ مقولات قابل شدّت و ضعف هستند بر خلاف نظر مشهور که جوهر و کمّ و کیفِ مختص به کمیات را، قابل شدت و ضعف نمی‌دانند؛ و به نظر سهروردی آنان در این ادّعا مرتکب مغالطه شده‌اند و در متن و شرح، به تفصیل به این موضوع پرداخته شده است.

۶. شارح در باب نظر سهروردی که در تلویحات، مقدار (جسم تعلیمی) را که عبارت است از مجموع طول و عرض و عمق، عرض دانسته و جسم را مرکب از جوهر و عرض خوانده؛ اما در حکمة الإشراق (ص ۸۰) مقدار را جوهر تلقی کرده و جسم را بسیط دانسته، کوشیده است این تعارض را با بیان این که «امتداد» در اینجا غیر «امتداد» در حکمة الإشراق است، حل کند.

بیان معیار عرضیت برخی از اعراض، برخی مباحث در باب کُرَه و دائره، و برخی مسائل مرتبط با مقولات از دیگر مباحث این تلویح است.

تلویح دوم، در کلی و جزئی و نهایت و بی‌نهایت و نیز اعتبارات عقلی و ذهنی، نحوهٔ وجود کلی در جزئیات، کلی در ذهن. با طرح اقسام «مابه الامتیاز»، جزئیات یک کلی از همدیگر که عبارتند از، امتیاز به تمام ماهیت، به کمال و نقص، به عرضی و به فصل، این بحث مطرح می‌شود که آیا زمان هم مابه الامتیاز است برای دو چیز که مثل هم هستند یا نه، و با پذیرش آن، موضوع محال بودن اعادهٔ معدوم، با این توجیه که زمان دوم غیر از زمان اول است، مطرح شده است. طرفداران و منکران آن، هر کدام برای اثبات نظر خویش

احتجاج کرده‌اند و سهروردی و شارح تلویحات، مخالف اعادهٔ معدوم هستند. بیان قاعده برای آنچه باید و آنچه نباید متناهی باشد؛ بیان چند معیار و «قسطاس» برای اعتبارات ذهنی و بحث مستوفی در مصادیق اعتبارات ذهنی مثل وجود و وحدت و وجوب و امکان و جز اینها. و باید توجه داشت که آنچه در تلویحات در باب قسطاس اعتباریات ذهنی بیان شده است، آن چنان برای سهروردی اهمیت دارد که در برخی آثار دیگرش مثل المشارع (ص ۲۳۳، ۳۴۳) از تلویحات یاد کرده است. خلاصهٔ «قسطاس» یا قاعده اعتبارات عقلی چنین است: هر چه نوع آن به صورت متسلسل و مترادف بی‌نهایت تکرار شود، چون از یک طرف در خارج است، باید متناهی باشد و از طرف دیگر چون نوع آن متسلسلاً متکرر است باید بی‌نهایت باشد و این محال است. راه خلاصی از این محال این است که بگوییم این اعتبارات متسلسل ذهنی هستند و در خارج وجود ندارند تا مستلزم محال بودن جمع متناهی و نامتناهی شوند. طبق قاعدهٔ دیگری می‌گوید هر نوعی که تکثر در آن ممتنع نباشد مثل «عدد»، نامتناهی بودن در آن اشکالی ندارد، اما این به این معنی است که تعدادی از افراد آن موجود شده‌اند و تعدادی از آن هنوز وجود نیافته‌اند که ممکن است وجود یابند و یا هرگز وجود نیابند. و از این سخن برمی‌آید که نامتناهی بودن به افرادی بر می‌گردد که در خارج وجود نیافته‌اند.

تلویح سوم، دربارهٔ سایر تقسیمات موجود است که ضمن چند «طور» بیان شده است: یک «طور» در این است که «موجود» یا واحد است یا کثیر، و در آن به تفصیل اقسام واحد و کثیر و نیز انواع تقابل بیان شده است و ابن‌کمّونه در شرح، نظر خویش را در باب متماثلین به تفصیل و با فرض شقوق مختلف مطرح کرده است.

«طور» دیگر این است که «موجود» یا مقدّم است یا مؤخر و در ذیل آن دربارهٔ اقسام تقدّم و تأخّر با اشاره‌ای به «معیت» بحث شده است.

«طور» دیگر این است که «موجود» یا علت است یا معلول و شارح در ذیل آن، به تفصیل به اقسام هر یک از علل چهارگانه پرداخته است.

طور دیگر در تقسیم «موجود» است به بالفعل و بالقوه، و به واجب و ممکن و احکام هر یک.

پس از این سه تلویح کلی، که در حکم «علم کلی» یا «الهیات به معنای عام» است، «الهیات به معنی خاص» که در پنج «مورد» سامان یافته است، آغاز می‌شود:

«مورد اول»، در باب واجب الوجود و صفات و افعال او، در پنج تلویح:

تلویح اول، در اثبات واجب الوجود لذاته است و بر آن سه برهان اقامه شده است. ابن‌کمّونه در شرح برهان سوم به مناقشات ابهری و دبیران کاتبی و پاسخ خود او به هر دو، توضیحاتی داده است و معتقد است که بیان سهروردی بهتر از آن دو حکیم است. سهروردی در ذیل این مبحث برای اثبات واجب، یک طریق عرشی ذکر کرده است که فیلسوفان پس از او، از جمله ملاصدرا مکرر در آثار خود بدان عنایت خاص کرده‌اند[1]: می‌گوید اگر در هستی واجب الوجودی باشد، وجود محض و صرف الوجود خواهد بود و هر چیز خالص و صرفْ چنین است، زیرا در امر خالص امتیازی نیست؛ هر وقت صرف الوجود را تصور کنی جز خود او هیچ چیز دیگری نیست؛ و نتیجه می‌گیرد که واجب الوجود متکثّر نمی‌شود و در دار هستی دو واجب نخواهد بود[2]. پس از آن وحدت واجب الوجود مطرح شده است، اثبات واجب از طریق جسم و حرکت. توضیح این موضوع که واجب الوجود تحت هیچ مقوله‌ای نیست، از دیگر مباحث مهم این تلویح است.

تلویح دوم، در صفات حق تعالی است و اینکه او به صفات حقیقی متّصف نیست و صفات او اضافی است، مثل مبدئیت که مصحِّح سایر اضافات است، مثلاً او مبدأ رازقیت و ... است، و یا سلبی است مثل قدّوسیت که اعتباری و سلبی است و مصحِّح سایر صفات سلبی است، مثل سلب امکان که شامل همهٔ سلبها نیز می‌شود؛ و با چنین صفاتی در ذات او هیچ تغییری و تکثّری حاصل نمی‌شود.

تلویح سوم، در فعل و ابداع است.

تلویح چهارم، در ترتّب معلول بر علّت و اثبات حدوث ذاتی برای ممکنات. در فصل

---

۱. از جمله، مفاتیح الغیب، تصحیح نجفقلی حبیبی، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶، ص ۳۹۵.

۲. و با این بیان جایی برای شبههٔ مشهور به شبههٔ ابن‌کمّونه نخواهد بود، زیرا دوگانگی و تکرار در هستی صرف قابل تصور نیست. (شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی، ص ۶۵۶).

مستقلی به این بحث پرداخته است که هر حادثی مسبوق به امکان وجود و موضوع است.

تلویح پنجم، در کیفیت ابداع واحد من جمیع الوجوه، با توجه به قاعدهٔ «الواحد لایصدر عنه إلّا الواحد»، پس از آن تحت عنوان «دعامة عرشیة»، «قاعدهٔ امکان اشرف» را مطرح کرده است که از فروع قاعدهٔ «الواحد ...» بوده و شارح را عقیده بر آن است که عنوان «دعامه» برای این است که امور متعددی بر این قاعده مبتنی است و اهمیت خاص دارد و سهروردی با عنوان چند فایده، در واقع چند مسألهٔ فلسفی را بر آن مبتنی ساخته است:

۱. اگر دو چیز باشند که یکی از آنها بالذات مقتضی اشرف باشد ـ بدون اعتبار هیچ شرطی ـ و دیگری مقتضی أخسّ باشد، بدون شکّ اوّلی أتمّ است و معلول آن اشرف خواهد بود و بنا بر این شارح نتیجه گرفته است که اگر دو فاعل در شرف و خسّت مساوی باشند بدون اعتبار غیر، معلولشان نیز در شرف و خسّت مساوی خواهند بود؛ امّا اگر فعل یکی از آنها به اعتباری غیر اشرف یا أخسّ شود، اختلاف معلولهای آنها در شرف و خسّت با تساوی خود آنها مستلزم محالی نخواهد بود و مانعی ندارد.

۲. به موجب این قاعده، أخسّ موجودات، اجسام و مادیاتند و پس از آنها نفس است و اشرف آنها عقل است و طبق این قاعده، وجود أشرف که «عقل» است واجب است.

۳. نفس از موجودات ثابت است و استمرار ثبات ذاتی آن ممتنع نیست. و چون دوام آن ممتنع نیست، پس دوام آن با قطع نظر از غیرْ، ممکن است و چون نفسْ ممکنی است که اشرف است از ماده، پس نفس پس از مرگ طبق این قاعده باقی خواهد بود.

۴. حرکات افلاک برای امور عالی، از حرکات آنها برای ما دون، اشرف است؛ و طبق این قاعده، حرکت افلاک فقط برای امور عالی است.

۵. شقاوت و شرّ در امور واقع تحت حرکات عالم پایین موجودند؛ و طبق قاعده امکان اشرف، سعادت و خیر که اشرف از آنها هستند باید در امور دائمی بالا موجود باشند. و سپس به این سؤال مقدّر جواب داده است که اگر قاعدهٔ امکان اشرف محقَّق است، پس نباید بسیاری از مردم از آنچه برای آنان اشرف است محروم شوند و حال آن که بسیاری

محرومند؛ جواب می‌دهد که مورد تحقّق امکان اشرف، در جهان برین و امور دائمی است و در کائناتی که در عالم کون و فساد است، مصداق و مجرای عمل ندارد.

در آخر این تلویح، ضمن یک فصل، این موضوع که فعل حق تعالی تعطیل‌بردار نیست، مورد بحث قرار گرفته؛ و این مطلب که در واقع به معنای ازلیت عالم است از موضوعات بسیار بحث‌انگیز بین حکما و متکلّمان است و مشکلات بحث طیّ چند سؤال و جواب بررسی شده است. یکی از سؤالات این است که اگر بگوییم باری تعالی علت تامّهٔ وجود عالم است، و از دوام باری تعالی دوام عالَم لازم می‌آید و بنا بر این از فرض عدم باری عدم عالَم، و از فرض عدم عالم عدم باری لازم می‌آید، چرا که علتهای کامل و تام با معلولاتشان چنین حالتی دارند که از ارتفاع هر یک از علت یا معلول، ارتفاع دیگری لازم می‌آید، مثل خورشید و شعاع آن. جواب داده است که لزومْ، نسبت به دو طرف یکسان نیست، بلکه درست است که ارتفاع علت موجب ارتفاع معلول است، اما در مورد عدم علت، چنین نیست که عدم معلولْ، علّتِ عدمِ علّت باشد، بلکه به این معنی است که علت قبلاً رفع شده است و در نتیجه معلول معدوم است مثل مثلّث که علت زوایا است، وقتی نباشد، معلول آن که زوایا است نخواهدبود.

«**مورد دوم**»، در باب مبادی و غایات و ترتیب و حال همهٔ موجودات، در سه تلویح:

تلویح اول، در باب غنیّ، جودْ و نفی غرض از فعل حق است.

تلویح دوم، در تحریکات آسمانی و اثبات نفس ناطقه برای افلاک که سه برهان بر آن اقامه کرده است؛ غرض افلاک از حرکات دائمشان که تشبّه به ذوات مجرد عقلی است و چگونگی انبعاث حرکت فلکی از عقل؛ ذکر کتاب المشارع و تعبیر از آن به «حقیقة الحقائق» چنان که گویی قبل از التّلویحات نوشته بوده است؛ و نیز اثبات عقول، از دیگر مباحث این تلویح است.

تلویح سوم، در ترتیب هستی است. برخی مباحث مطرح شده در این تلویح عبارت است از: جسم علت جسم نیست، کیفیت صدور کثرت، وجود واجب و معلول اول برای فتح باب تکثّر کافی است و تکثّر از اینجا آغاز می‌شود، هیولی حادث نیست؛ راتب آغاز

هستی چنین است: بعد از باری تعالی، مرتبهٔ عقول، نفوس، مرتبهٔ صُوَر، چهارمین مرتبه که آخرین است مرتبهٔ هیولی است، اعم از هیولای فلکی و هیولای مشترک عناصر. و مراتب بازگشت چنین است: مرتبهٔ اجسام بسیط، صُوَرِ موالید مرکّب، نفوس نباتی، نفوس حیوانی و مرتبهٔ پنجم که آخرین مرتبه است، نفس ناطقهٔ انسانی است؛ پس از آن به مُثُل پرداخته است و شارح با استفاده از حکمة الإشراق، به تفصیل به بیان نظر سهروردی و توجه خاصّ او به ربّ‌النّوع‌ها در حکمت اشراقی و شرقی ایرانی (فُرس) پرداخته است و در پایان تلویح در فصلی کوتاه، اصطلاحات «جسم کل» و «نفس کل» و «عقل کل» تبیین شده است.

«مورد سوم»، در تجرّد و ادراک و عنایت و قضاء و قدر و سعادت، در ده فصل.

فصل اول، در ادراک و تجرّد؛ و در آن ابتدا به ابطال این نظر که ادراک عبارت است از اتحاد با مُدرَک یا اتحاد با عقل فعال، پرداخته است، امّا اتصال به عقل فعال، به معنای استعداد پذیرش معارف از او درست دانسته شده است.

«حکایة و منام» بازگویی یک خلسهٔ روحانی با ارسطو و گفتگو با او دربارهٔ نحوهٔ ادراک نفس که حضوری و اشراقی است، مهم‌ترین بخش این فصل است و شارح با بیان این که این حکایت بر پنج مسألهٔ علمی مشتمل است و عبارتند از: ۱. نفس ناطقه عقل و عاقل و معقول است. ۲. نفسْ غیر خود را به مجرد حضور آن برای نفس درک می‌کند، نه به چیز دیگری مثل صورت آنها. ۳. تعقل و أقسام آن. ۴. کیفیت علم واجب به ذات خود و معلولات خود. ۵. در معنای اتصال و اتحاد عقلی است، دربارهٔ هرکدام توضیح داده است.

فصل دوم، در علم واجب تعالی به ذات خود و به معلولهای خود که در متن و شرح به تفصیل از آن بحث شده است. پس از اشارهٔ کوتاهی به حیات و قدرت واجب الوجود که زائد بر ذات او نیست، به مسألهٔ «عنایت» و صدور مخلوقات از مبادی عالیه پرداخته است.

در **فصل سوم**، لطائفی از عنایت واجب الوجود و دقائقی از حکمت و رحمت حق تعالی بازگو شده است.

فصل چهارم، به مسألۀ «شرّ» پرداخته است و شارح با نقل توهّم کسانی که پنداشته‌اند که شرّ در عالم اکثری است، بر این نظر است که اینان کسانی هستند که جز به عالم کون و فساد توجه ندارند و خود توضیح داده است که اوّلاً زمین نسبت به کل هستی آن قدر بی اهمیت و کوچک است که قابل اعتنا نیست و ثانیاً در همین زمین هم در مجموع خیر غالب است و شرّ نادر.

فصل پنجم، شرح و بسط این موضوع است که نفوس ناطقه، به چند دلیل و از جمله به لحاظ بقاء علّت فیّاضۀ آنها، پس از مرگ تن، باقی هستند و فانی نمی‌شوند.

فصل ششم، در تناسخ و ابطال آن است که به تفصیل بررسی شده است و نکتۀ مهم و قابل تعمّق این است که ابطال تناسخ مبتنی بر حدوث نفس است؛ یعنی اگر کسی حدوث نفس را با حدوث بدن بداند، می‌تواند تناسخ را به دلیل این که مستلزم اجتماع دو نفس در یک بدن می‌شود، ردّ کند.

فصل هفتم، در لذّت و ألم است. در این فصل کمال قوۀ عقل نظری و عقل عملی و لذت آنها مورد بحث قرار گرفته است و به اختصار برخی از موضوعات اخلاقی از شعب حکمت عملی اعم از تفاریع «حکمت»، و تفاریع قوای «شهویّه» و یا «غضبیّه» تعریف و توضیح داده شده است. و آن گاه حال نفوس مختلف پس از مرگ به تفصیل بررسی شده است که تقریباً همان است که ابن‌سینا در فصل آخر مقالۀ نهم الهیات شفا مطرح کرده است.

فصل هشتم، در این فصل ضمن بیان مختصر در باب ابتهاج حق تعالی، به مراتب ابتهاج نزد نفوس مختلف و در واقع معاد روحانی برای نیکان و تبه‌کاران پرداخته است و این مبحث را با عباراتی شورانگیز در ترغیب آدمیان به تلاش برای رسیدن به آن سعادت و درود بر آدمیانی که با قطع علائق خاکی، خود را در معرض وزش نسیم ملکوتی قرار می‌دهند و دعا به درگاه مبدأ کلّ که عروج به آسمان قدس و اتصال به روحانیان را بر ما آسان سازد و بیان قصور ما به درگاه او که او را چنان که باید نشناختیم و نپرستیدیم، به پایان می‌برد.

فصل نهم، در عشق و شوق و هدایت الهی است.

فصل دهم، سعادت، آخرین مبحث این فصول دهگانه است که ضمن آن با تعبیر «مُثُل تخیّلیّه» همان که در حکمة الإشراق (ص ۲۳۰)، «صُوَر مُعلّقه یا مُثل مُعلّقه» و «عالم أشباح مجرده» (همان، ص ۲۳۴) تعبیر کرده است، به تبیین نوعی معاد جسمانی لطیف پرداخته است.

«مورد چهارم»، در نبوات و آیات و منامات و اموری نظیر آنها، در سه تلویح که در ضمن چهار فصل تبیین کرده است:

تلویح اول، در نبوّت است که ابتدا شروط یا خصال چهارگانهٔ نَبیّ را بیان کرده است که عبارتند از:

۱. از آسمان مأمور به اصلاح نوع بشر شده باشد.

۲. بیشتر علومش بدون تعلّم بشری و بلکه لدنّی باشد.

۳. هیولای عالم و جهان ماده مطیع او باشد.

۴. خبر از غیب دهد. سهروردی بر آن است که فقط اوّلی خاص انبیاء است و سه دیگر ممکن است از «إخوان تجرید» نیز برآید.

در یک **فصل**، به اثبات نبوت و بیان کیفیت دعوت پیامبران پرداخته است و تأثّر او از ابن‌سینا حتی در تبیین و تعلیل تشریع عبادات، در مقالهٔ دهم الهیات شفاء کاملاً روشن است.

تلویح دوم، در بیان اسباب صدور افعال خارق‌العاده است و در ضمن آن در قالب سه فصل، این موضوع را تشریح کرده است و البته تأثر او از ابن‌سینا در شفاء (همان) روشن است:

فصل اول، در آن، به ذکر برخی از خوارق عادات و رفع استبعاد از صدور آنها پرداخته شده است.

فصل دوم، در آن، سبب ظهور برخی از خوارق عادات از غیر انبیاء و اولیاء تبیین شده است و از آن جمله، چشم زخم، سِحر، نیرنگ‌ها، طلسم‌ها، بخورهای خاص را به اختصار ذکر کرده است.

فصل سوم، به توضیح این موضوع اختصاص یافته است که اگر اندکی از خوارق عادات از کسی صادر شود در صورت مداومت، صدور بسیارْ، از او بعید نیست چون موضوع اصلی، سببیت و علیّتِ امری است و کمی و زیادی فرع بر آن است.

تلویح سوم، در أسباب انذارات است

«مورد پنجم»، با عنوان «مرصاد عرشی» و در ۱۶ فصل. این فصول عموماً بصورت تمثیلی و رمزی و عبارات خطابی با هشدارهای تند و نصایح ارزشمند از یک حکیم متألّه است و آن را که اهلیت است قطعاً بگوش جان خواهد شنید.

در **فصل دوازدهم** پس از تذکّر اینکه عمرت را تباه مساز که دیگر آن را باز نخواهی یافت، می‌گوید: روزگاری که حکمت شفاهی آموخته می‌شد، مثل زمان هرمس و پیش از او آغاثاذیمون و نیز مثل فیثاغورس و أنباذقلس، و بزرگ حکمت افلاطون، مقام حکمای بزرگ نسبت به آن گروه از حکمای مسلمانِ مسلّط به علوم برهانی که می‌شناسیم، والاتر و ارزشمندتر بود و ذکر نام این بزرگان مسلمان با فیثاغورس، تو را نفریبد که اینان گر چه دقّت‌ها کردند و مطالب را تفصیل دادند، بر بسیاری از اسرار پنهان پیشینیان و بخصوص پیامبران آنان آگاهی نیافتند. سهروردی معتقد است حکما در اصول مطالب هم رأی و متفقند و اختلافشان در تفصیل مطالب است؛ به نظر او همهٔ حکیمان، در آنچه برای آخرت شایسته است مثل شناخت خدای یگانه و عقول و نفوس و معاد، متّفقند و اختلاف، ممکن است از این باشد که بسیاری از سخنان آنان به رمز و مَجاز باشد که نباید منکر آن شد، بلکه باید به گشودن رمز اهتمام ورزید. تو نیز ریاضت پیش‌گیر و به حق منقطع شو، شاید برسی به آنچه آنان رسیدند. و پس از نقل نمونه‌هایی از شهود روحانی افلاطون و دیگران، می‌گوید انسان تا ملکهٔ خلع بدن حاصل نکند از حکیمان محسوب نشود؛ بنا بر این تو به این شبه فلاسفه مخبّط مادّی توجه مکن که کارْ، بزرگتر از این است که اینان گفته‌اند.

در **فصل سیزدهم**، صوفیه و اهل تجرید از مسلمانان را پیرو راه آن حکیمان دانسته است و معتقد است اینان نیز به آن مقامات دست یافته‌اند.

در **فصل چهاردهم**، روش‌هایی را برای سلوک این راه ذکر کرده است که برخی عبارتند

از: ذکر دائم، گوشه‌نشینی، عبادت دائم، خواندن وحی الهی، نماز در اواخر شب که مردم خوابند، روزه که بهتر آنست که در آن، افطار تا سحر تأخیر افتد تا عبادت شبانه با گرسنگی انجام شود، و افکار لطیف و تخیّلات مناسبِ امر قدسی برای تلطیف باطن.

در **فصل پانزدهم** مجدداً به بساطت نفس و این که جز حضور و ظهور، چیزی نیست بلکه وجود محض است، پرداخته است. سهروردی در این کتاب، در چند مورد، به مسألهٔ تجرّد و بساطت نفس و کیفیت ادراک حضوری پرداخته است و با بیان آن که «من» وجود محض است، این شبهه ایجاد می‌شود که نفس در وجود محض بودن با واجب مشترک است؛ و سهروردی پاسخ می‌دهد که تفاوت آن با واجب الوجود این است که او کامل است و نفس ناقص؛ و همین تفاوت کافی است که البته این تبیین با نظر کلی سهروردی در حکمة الإشراق (ص ۱۱۹) که نفس، نور است و انوار در حقیقت نوری اختلاف ندارند و اختلافشان به کمال و نقص است، سازگار است.

در **فصل شانزدهم**، که آخرین فصل کتاب تلویحات است، پس از تعریف «حال» و «مقام» از نظر صوفیه، به بیان ۳۵ وصیّت و نصیحت پرداخته که به قول شارح ـ که سخن درستی است ـ این وصایا قابل تداخل در یکدیگرند و در آنها تکرار صورت گرفته است. ابن‌کمّونه، فقط «توکل» و «شکر» و «رضا» را شرح کرده است. آخرین وصیت و نصیحت سهروردی این است که «مرا در دعای خوب خودت یاد کن»؛ فجزاه الله عنّا خیراً و شارَکَنا في صالحِ دعائه و دعاء المؤمنین بحقِّ محمّدٍ و آله الطاهرین.

نسخ مورد استناد و رموز آنها

نسخه‌های مورد استناد این مجلد تقریباً همانها است که در مقدمهٔ جلد اول و دوم معرفی شد و اجمالاً عبارتند از:

۱. مج ۱: عکس نسخهٔ شمارهٔ ۱۱۴ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، مشتمل بر متن کامل التّلویحات، که در ماد رجب ۶۰۷ ق (بیست سال پس از مرگ سهروردی) در شهر ملطیه از بلاد روم کتابت شده است.

۲. ت: عکس نسخهٔ کتابخانهٔ احمد ثالث ترکیه، شماره ۳۲۴۴، در ۳۱۴ برگ ۲۷ سطری، با خط نسخ معمولی که از روی میکروفیلم موجود در کتابخانهٔ مرحوم مجتبی مینوی تهیه شده است.

۳. س: عکس نسخهٔ شمارهٔ ۷۸۸۵ کتابخانهٔ ملی سوریه ـ دمشق (مکتبة الأسد الوطنیة) تاریخ تحریر ۶۹۰ ق، یعنی هفت سال پس از درگذشت ابن‌کمّونه.

۴. مج ۲: عکس نسخهٔ شمارهٔ ۱۸۴۹ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، با تاریخ ۷۰۲ق در ۲۲۸ برگ ۲۷ سطری با کاغذ دولت‌آبادی.

۵. آس ۲: نسخهٔ شمارهٔ ۹۳۴ کتابخانه ملک وابسته به آستان قدس رضوی، با تاریخ نسخ ۷۰۴ق (یعنی بیست و یک سال پس از وفات ابن‌کمّونه) که در مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد، با خط نسخ، ۲۸۳ برگ ۳۵ سطری، با کاغذ دولت‌آبادی، کتابت شده است.

۶. آس ۱: عکس نسخهٔ شمارهٔ ۷۰۳ آستان قدس رضوی، ۳۳۶ برگ ۲۵ سطری، خط نسخ. این نسخه بر اساس آنچه در آخر بخش طبیعیات آن آمده است، اوائل محرم ۷۰۵ ق (بیست و دو سال پس از وفات ابن‌کمّونه) توسط عبد الرحمن بن محمود قزمی در تبریز کتابت شده است.

۷. ك: متن الهیات التّلویحات، تصحیح هنری کربن (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱) که بر اساس متن انتخابی کربن و بدون توجه به اختلاف نسخ در تصحیح متن التّلویحات از آن استفاده شده است.

روش تصحیح و کارهای انجام شده

چنان که در مقدمهٔ جلد اول و دوم توضیح داده شد، به لحاظ برخی نارسایی‌ها، عبارات متن به صورت گزینشی، تصحیح و انتخاب شده است و چون شارح فاضل در شرح خود، به سایر آثار سهروردی نظر داشته است، در انتخاب بهترین گزینه‌ها، به آثار سهروردی و سایر مآخذی که شارح از آنها استفاده کرده، و امکان دسترسی به آنها وجود داشت، رجوع شده است، مثل برخی آثار ابن‌سینا، فخررازی و ابهری.

در این مجلد نیز تا حد ممکن عناوین فرعی برای موضوعات مندرج در یک عنوان

کلی تنظیم شده است. تا حد امکان مآخذ و منابع مورد استفاده شارح در پاورق معرفی شده است.

هم شیخ اشراق و هم ابن‌کمّونه، در جریان استدلال و توضیح، گاه شقوق و تقسیمات و فروعات متعدد و متداخل، برای یک مطلب ذکر کرده‌اند و مصحّح به منظور ترسیم بهتر شقوق گوناگونِ یک مطلب در ذهن خواننده و جلوگیری از گم شدن مطلب، در مواردی، تقریباً خارج از عرف معمول، به تقطیع عبارات در فقرات و قطعات کوتاه پرداخته است و امید است اهل فضل عیب نگیرند. از علامت «،» در موارد متعددی صرفاً برای جدا کردن اجزای یک عبارت، برای تکیه روی یک کلمه استفاده شده است تا درک متن را آسان کند.

فهرستهای لازم خاص این جلد نیز، برای تسهیل دسترسی به مطلب تنظیم شده است.

در پایان از همهٔ بزرگوارانی که در جلد اول از آنان نام برده‌ام، مجدداً سپاسگزاری می‌کنم و از خدای بزرگ برای آنان سلامت و توفیق می‌خواهم.

و آخِرُ دَعوانا أنِ الحمدُ للّهِ رَبِّ العالَمین

نجفقلی حبیبی
عضو هیئت علمی گروه فلسفه و حکمت اسلامی
دانشکده الهیات و معارف اسلامی
دانشگاه تهران

۶ فروردین ماه ۱۳۸۷ش / ۱۷ ربیع الأول ۱۴۲۹ق.

مقارن با سالروز میلاد پیامبر رحمت، حضرت محمد مصطفی(ص) و حضرت امام جعفر صادق (ع).



بسم الله الرحمن الرحيم [1]

قال: المصنّف رحمه الله:

تباركتَ ربّنا خالقَ النور و مبدأ الوجود، أُرزُقنا شوقَ لقائك و الصعودَ إلى جناب كبريائك، و اجعلْ ذواتِنا من الطاهرات الكاملات، فالفارقاتِ [2] العائدات إليك. إنّك وليّ الأيْدِ و صاحبُ الطَولِ [3] العظيم المجيد.

هذا هو الشروع في علم ما بعد الطبيعة من التّلويحات اللوحية و العرشيّة؛ لم‌ألتفتْ فيها إلى المشهور [4] بل أنقِّحُ فيها ما استطعتُ، و أذكرُ لُبَّ قواعد المعلم الأوّل. و على الله توكّلي إنّه القائم على كلّ نفسٍ و منه بدؤ كلّ بادٍ و إليه أوبة كلّ آئبٍ [5].

و فيه أطوار تقسيمٍ و ضوابط و خمس موارد و المرصادُ الأخير [6]، و تتقدم [7] على الكل مقدمة.

---

١. ت، س: + ربّ يسّرْ؛ آس ١: + و به نستعين ربّ يسّرْ؛ ك: + ربّنا آتنا في هذه الدنيا حسنة و في الآخرة حسنة.

٢. ت: و الفارقات؛ مج ٢: و المفارقات.

٣. مج ٢: الطود.

٤. ك: + من مذاهب المشّائين.

٥. مج ١: آب.

٦. در متن، فقط چهار «مورد» ذكر شده در صورتی كه در اينجا كتاب را به پنج «مورد» تقسيم كرده است و چنين بر می‌آيد كه مقصود از «الأخير»، آخرين «مورد» يا «مورد پنجم» است. و بنا بر اين «مرصاد عرشي» كه در آخر كتاب آمده است «المورد الخامس» خواهد بود.

٧. مج ١: نقدّم.

مقدمــة

إنّه لمّا كان الأمور منها ما لايتعلّق بأعمالنا كالسماء و الأرض، و منها ما يتعلّق بها، سُمّي العلم المتعلّق بالأول «الحكمة النظرية»، و بالثاني «الحكمة العملية».

و ينقسم الثاني إلى حكمة «خُلقية» و «مَنزلية» و «مَدنية»:

باعتبار أنّ الإنسان يحتاج إلى معرفة الفضائلِ ليقتنيها [۱]، و الرذائلِ ليجتنب عنها، فاحتاج إلى الأولى [۲].

و باعتبار معرفة مصالحِ منزلِه، إلى الثاني، ليعلم تدبيرَه و كيفيةَ النظامِ اللائق به، و الواجبَ من المشاركة بين أهله.

و باعتبار أن يعرف ما ينبغي من المشاركة مع الناس و أهل المعمورة و استبقاء النوع، إلى الثالث.

و الحكمة النظرية لها أقسام [۳]:

فما يتعلق بأمور غير مادية أصلاً، كالواجب الحق و العقول و نحوها و أقسامِ الوجود المطلق ـ التي و إن خالط شيء منها المادةَ، و [٤] لكن لا على سبيل الافتقار إليها لطبيعتها ـ، سمّي [٥] «العلمُ الأعلى»؛ و موضوعُه أعمّ الأشياء، و هو «الوجود المطلق» و يُبحَث عن أعراضه الذاتية.

و أقسامه: فمنه، «العلم الكلّي» أي الذي فيه تقاسيم الوجود؛ و منه «الإلهي».

و ما يتعلّق بأمور متعلّقة بالمادة، لكنّ [٦] الوهم يُجرِّدها و لايحتاج في فرضها موجودةً إلى مادة خاصّة مستعدّةٍ [۷]، سميّت «الحكمة الوسطى»؛ و موضوعُها الكمّ؛ فمِن حيّزِ المتصل «الهندسةُ» و نحوُها؛ و مِن المنفصل «الحسابُ» و ما يليه.

و الذي يتعلّق بالمادة غير متجرّد أصلاً بل مفتقرٌ إلى مواد خاصّة و استعدادات و تغيّرات سمّي «العلم الطبيعي»؛ و موضوعه جسمُ العالَم من حيث إنّ [۸] فيه مبدأ حركةٍ و سكون و تغيّرٍ.

---

۱. ك: ليقتضيها؛ مج ۱: ليقتنصها.
۲. ك، مج ۲: الأول.
۳. مج ۱: اقتسام.
٤. ك: ـ و.
٥. ك: يسمّى.
٦. مج ۱: و لكن.
۷. مج ۲: مستقلة.
۸. ت: ـ إنّ.

و لايخرج الأمور عن القسمين، و كلٌّ من ثلاثته[۱].

و أمّا تقاسيمه، فنذكرها في تلويحات ثلاثة:

أقول: إنّما قدّم على هذا العلمِ ذِكرَ تقاسيم العلوم و لمُيقدّمْهُ على الطبيعي و لا على[۲] المنطق، لأنّ موضوع هذا العلم ـكما تَعرِف ـهو الوجود من حيث هو وجود. و في هذا العلم يذكر تقاسيم الوجود و أحكام كلّ قسمٍ منها. و مَن أعطى تقاسيمَ الوجود في العلم الكلّي حقَّها، أمكنَه أن يأتي على جميع قواعد الطبيعي و الإلهي و غيرِهما بحيث تصير العلومُ كلُّها علماً واحداً.

و أنموذج ذلك أنّا إذا قسّمنا الوجودَ إلى قارّ الذات و غير قارّ الذات، خرج من ذلك مباحث الحركة؛ و إذا قسّمناه إلى ما يصح عليه التناهي و إلى ما لايصح، خرج بحث تناهي الأبعاد و آثار القوى؛ و إذا قسّمناه[۳] إلى ما يقبل التجزئة و ما لايقبلها، خرجت مباحث النفس و الجوهرِ الفرد و غيرِهما؛ و كذلك يمكنك أن تخرج ما يتعلق بالحكمة العملية و مباحث المنطق و مباحث الرياضي إذا انتهيتَ إلى التقاسيم المناسبة لها[٤]؛ و إنّما احتاجوا إلى التفصيل لأنّه الأليق و الأسهل في التعليم.

[في تقاسيم العلوم][٥]

و اعلم أنّ معاقدَ ما ذكره من تقسيم العلومِ و تلخيصِه[٦]، أنّ العلم إمّا أن يتعلق بما لقدرتنا تأثيرٌ في وجوده أو عدمِه أو ليس؛ و الأول العملي، و الثاني النظري.

و العملي إمّا أن يختصّ بالإنسان وحده أو لايختصّ؛ فالمختصّ هو «علم الأخلاق»؛ و غير المختصّ إن كان باعتبار مشاركة أهل[۷] المنزل فقط، فهو «علم تدبير المنزل» و إلّا فهو «علم تدبير[۸] المَدينة».

---

۱. مج ۱: ثلاثة. ۲. ت، آس ۱: ـعلى. ۳. مج ۲: ـإذا قسّمناه.

٤. س: إليها.

٥. براى اطلاع، رک: الشفاء، المنطق، المدخل، مقاله ۱، فصل ۲، ص ۱۲ به بعد؛ همو: تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات، رساله ٥: أقسام العلوم العقلية، بمبئى، ۱۳۱۸ هـ، صص ۱۰٤ ـ ۱۱۸.

٦. عطف به «ما». ۷. س: لأهل. ۸. مج ۲: ـتدبير.

و النظري إمّا أن يكون عِلماً بمايتجرّد عن المادة الجسمانية في الوجودَين، أو لايكون:

[١] فالذي يكون، هو «العلم الأعلى» و يسمّى أيضاً بـ«العلم الكلي» و بـ«الفلسفة الأولي» و بـ«علم ما بعد الطبيعة» و بـ«العلم الإلهي».

[٢] و الذي لايكون، إن صحّ تجرّدُ معلومِه عنها في الذهن فقط، فهو «الحكمة الوسطى» و يسمّى بـ«العلم الرياضي» أيضاً.

[٣] و إلّا فهو «العلم الطبيعي» و يسمّى بـ«العلم الأسفل».

و من هذه يتفرّع العلوم بأسرها.

و يكون علم المنطق من فروع العلم الأعلى.

و منهم من أدخله في أصل القسمة هكذا: العلم إمّا أن يُطلَب ليكون آلةً لِما عداه من العلوم، أو لايُطلَب كذلك: و الأول هو المنطق؛ و الثاني إمّا عملي، و إمّا نظري؛ على الوجه الذي عرفتَ إلى آخر التقسيم.

فمن فروع العلم الأعلى، كيفيةُ الوحيِ و أحوالِ المعاد؛ و قد ذكرهما في هذا الكتاب.

و **من فروع الحكمة الوسطى**، «علم الجمع و التفريق» و «علم الجبر و المقابلة» و «علم المساحة» و «علم الحِيَل المتحرّكة» و «علم جرّ[١] الأثقال» و «علم الأوزان[٢] و الموازين» و «علم الآلات الحربيّة»[٣] و «علم المناظر» و «علم المرايا» و «علم نقل المياه» و «علم الزيجات و التقاويم» و «علم اتخاذ الآلات الغريبة للألحان» و عدّتُها إثناعشر علماً.

و **من فروع العلم الطبيعي**، «علم الطبّ» و «علم أحكام النجوم» و «علم الفراسة» و «علم تعبير الرؤيا» و «علم الطلسمات» و «علم النيرنجيات»[٤] و «علم الكيميا» فهي سبعة علومٍ.

و قد عرفت أنّ هذه كلَّها تتشعّب من «العلم الأعلى» فهو أصل العلوم كلِّها. و لهذا لم‌يَستعمِل فيه من المساهلات البحثيّة و الحجج الإقناعية كما استَعمَله في العلم الطبيعي؛ بل اجتهَدَ في تنقيحه من غير التفات إلى الشهرة المخالفة للحق.

و إذا عرفتَ هذا، فقوله: «لمّا كان الأمور منها ما لايتعلق بأعمالنا كالسماء و الأرض، و

---

١. ت، س، مج ٢: حركة.
٢. مج ٢: + و الأثقال.
٣. ت، مج ٢: الجزوية (الجزئية).
٤. مج ٢: النيرنجات.

منها ما يتعلق بها سمّي العلم المتعلق بالأوّل «الحكمة النظرية»، و بالثاني «الحكمة العملية»: أراد بما لايتعلّق بأعمالنا، ما لايكون لقدرتنا تأثيرٌ في وجوده أو عدمِه؛ و بما يتعلق بها، مايكون لقدرتنا تأثيرٌ في وجوده أو في عدمِه[١]؛ فإنّ وجودَ السماء و كونَها كُريّةً مثلاً، ليس باختيارنا؛ و لو أردنا عدمَها أو كونَها على شكل آخر لميكن لنا إلى ذلك سبيلٌ؛ بخلاف التدابير البشرية، فيما ينبغي أن يُفعَل و ما لاينبغي؛ فإنّ تلك إنّما توجد و تعدم بحسب اختيارنا و قدرتنا.

و على هذا، فالغاية من القسم النظري حصولُ الاعتقاد [اليقيني][٢] بحال الموجودات التي لايتعلق وجودها و عدمها بفعل الإنسان؛ و الغاية من القسم العملي ليس حصول رأي و اعتقاد فقط، بل حصول رأي و اعتقاد في أمر يحصل بكسب الإنسان لكسب ما هو الخير في ذلك الأمر؛ فغاية النظري هو «الحق»، و غاية العملي هو «الخير».

قوله: «و ينقسم الثاني إلى حكمة خُلقية و مَنزلية و مَدنية[٣]»: فاعلم أنّ المدنيّةَ قد قُسِّمت إلى قسمين:

إلى ما يتعلق بالمُلك و يسمّى «علم السياسة».

و إلى ما يتعلق بالنبوّة و الشريعة و يسمّى «علم النواميس».

و لهذا جَعل بعضُهم أقسام الحكمة العملية أربعة. و ليس ذلك بمناقض لِمَن جعلها ثلاثةً لدخول قسمين[٤] منها تحت واحد.

و أمّا **قوله:** «فما يتعلق بأمور غير مادية أصلاً، كالواجبِ الحق و العقولِ و نحوِها و أقسامِ الوجود المطلق ــ التي و إن خالط شيء منها المادةَ و لكن لا على سبيل الافتقار إليها لطبيعتها ــ سُمّي العلم الأعلى»: فاعلم[٥] أنّ هذا العلم هو الذي يَنظر في الأمور التي لايفتقر لطبيعتها إلى المادة الجسمية.

و هذه الأمور على أقسام: منها ذوات، و منها صفات:

فالذوات، كذات الأحد الحق و العقول المفارقة و النفوسِ.

---

١. مج ٢: أو عدمه: ت: ــ و بما يتعلق بها، مايكون ... وجوده أو في عدمِه.

٢. نسخهها: اليقين. ٣. مج ٢: مُدُنية. ٤. آس ١: اثنين.

٥. س: و اعلم.

و أمّا الصفات، فمثل الهوية و الوحدة و الكثرة و العلة و المعلول و الكلية و الجزئية و التمامية و النقصان.

و الصفات على قسمين: ما يخالط المادة الجسمية، و ما لا يخالطها.

و القسم المخالِط ليست مخالطته على جهة[١] الوجوب و الافتقار، فإنّ مورد القسمة ينافيه؛ و هذا كالوحدة و الكثرة فإنّهما تارةً تعرضان للأجسام، و تارةً تعرضان للمجرّدات؛ و لو كانا في ذاتَيهما مفتقرَين إلى المادة الجسمية لَما وُجِدا منفكّين عنها ألبتة، فما كان تُوصَف بهما الموجوداتُ المجرّدة كالنفوس و العقول.

و لهذا قسمّ بعضهم الحكمةَ النظرية إلى أربعة أقسام بحسب انقسام المعلومات إليها: فإنّ المعلوم[٢] إمّا أن يفتقر إلى مقارنة المادة الجسمية في الوجود العيني، أو لا يفتقر: و الأول، إن لم يتجرد عنها في الذهن فهو الطبيعي؛ و إلّا فهو الرياضي. و الثاني، إن لم يقارنها ألبتة فهو الإلهي؛ و إلّا فهو العلم الكلّي؛ و لا منافاة بين التقسيمين كما عرفت.

[موضوع العلم الإلهي]

قوله: «و موضوعه أعمّ الأشياء و هو الوجود المطلق و يبحث عن أعراضه الذاتية و أقسامِه»: فاعلمْ أنّ من الناس مَن زعم أن الشيئيةَ أعمّ من الوجود معلِّلاً بأنّها تصدق على المعقول الذي لا وجود له في الأعيان بخلاف الوجود؛ و[٣] بأنّها تقال على نفس الوجود و على الماهية التي يعرض لها الوجود؛ و هذا خطاء فإنّ المعقولَ الذي ليس[٤] له وجودٌ عيني هو موجود في الذهن؛ فكما أنّه شيء في الذهن هو موجود فيه[٥]، و كما أنّه ليس بموجود في الأعيان هو ليس بشيء في الأعيان.

و صِدق «الشيئية» على «الوجود» و «الماهية» معارض بصدق الوجود الذهني على الشيئية و الماهية المخصوصة؛ فهو أعمّ منهما.

---

١. س: وجه جهة. ٢. مج ٢: فالمعلومات. ٣. آس ١: ـ و.
٤. مج ٢: لا. ٥. س: في الذهن.

و بهذا يتبيّن أنّ «الوجود» الذي هو موضوع هذا[١] العلم ليس المراد به الخارجي على الخصوص، و لا الذهني على الخصوص، بل «الوجود المطلق» كما ذكر صاحب الكتاب. و أراد به الغيرَ المقيّد بأحد القيدين المذكورين.

و أعراضه الذاتية، هي[٢] كما يوصف بأنّه واحد أو كثير، و بأنّه كلّي أو جزئي، و بأنّه بالقوة أو بالفعل؛ فإنّه لايحتاج في أن يكون واحداً أو كثيراً و كذا ما معها، إلى أن يصير رياضياً أو طبيعياً، بل لأنّه موجود عام؛ و ليس كذا إذا وُصِف بأنّه مساوٍ مثلاً، فإنّه لايمكن أن يوصف به إلّا إذا كان كمّاً، و لا إذا وُصِف بأنّه متحرّكٌ أو إنسان، فإنّه لايمكن وصفُه بهما إلّا إذا كان جسماً طبيعياً.

و موضوعات سائر العلوم لايبحث عن نحو وجودها في تلك العلوم و إنّما يبحث عن نحو وجودها[٣] في هذا العلم؛ فتكون موضوعات سائر العلوم كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم؛ و هي و أمثالها أقسام الوجود المطلق.

قوله: «فمِن حيّز المتّصل الهندسةُ و نحوُها»: أراد بـ«نحوها» علمَ الهيئة لتعلّقِه بالكمّ المتّصل أيضاً؛ فإنّ موضوعَه الأجرامُ البسيطةُ العلوية و السفلية من حيث كميّاتها و كيفياتها و أوضاعها و حركاتها[٤] اللازمة لها.

و **قوله:** «و من حيّز المنفصل الحسابُ و ما يليه»: الذي يليه هو علم الموسيقي، فإنّ الحساب ينظر في العدد، و الموسيقي ينظر في النِغَم من حيث إنّها[٥] أعراض ذاتيّة للعدد.

فقد بان أنّ الأقسام الأصلية للعلم الرياضي ـ على ما هو المشهور ـ أربعة: علم الهندسة و علم الهيئة و علم الحساب و علم الموسيقي.

و في هذا الموضع نظرٌ؛ فإنّ موضوع الحساب هو العدد و هو ممّا يوجد في الأعيان غير مقارن للمادة الجسمية فإنّ المفارقات ذوات أعداد؛ و هو ممّا ينقسم إليه الموجود انقساماً أوّلياً فإنّ الموجود إمّا واحد أو ذو عددٍ؛ فهو ممّا يُنظَر فيه في العلم الأعلى؛ فلايجوز أن

---

١. س: لهذا.
٢. مج ٢: ـ هي.
٣. آس ١: ـ في تلك العلوم و إنّما يبحث عن نحو وجودها.
٤. س: ـ و حركاتها.
٥. ت، س: ـ إنّها؛ مج ٢: حيث تعرض لها.

يُجعَل الحسابُ ـ الذي هو موضوعه[١] ـ من أقسام العلم الرياضي. و قد نبّه على ذلك في غير هذا الكتاب[٢] و تساهَلَ فيه هاهنا؛ لأنّه لايُخِلّ بأمرٍ مهمّ؛ و لأنّ العلم الرياضي غير مذكور في كتاب التّلويحات.

قوله: «و لايخرج الأمور عن القسمين و كلّ من ثلاثته»: يريد به التنبيه على وجه الحصر في انقسام العلوم إلى قسمَي العملي و النظري، و انقسام كلّ واحد منهما إلى أقسامه[٣] الثلاثة المذكورة؛ لأنّه أدرج في الحصر ذكر تعريفاتها و موضوعاتها؛ فصار وجه حصرها كالمغمور[٤] الذي لايكاد أن يتنبّه[٥] له فاحتاج إلى تجريده ليتّضح.

---

١. مج ٢: + العدد.

٢. المشارع (الهيات)، مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ١. كه از اين پس به المشارع تعبير خواهد شد: المشارع صص ١٩٧ ـ ١٩٨.

٣. آس ١، مج ٢: الأقسام.

٤. ت، آس ١: كالمعمور.

٥. ت: ينبّه.

قال:

التلويح الأوّل

في قول جملي و إشارة[1] إلى المقولات

اعلم أنّ «الوجود» و «الشيئية» من حيث مفهومهما لا جنس و لا فصل لهما، فلا حدّ؛ و لا لازم أظهر منهما، فلا رسم.

و التعريف بأنّه الذي ينقسم إلى «فاعل و منفعل» أو «قديم و حادث»[2] و إيرادُ لفظةِ «ما» و «الذي» و «مَن» و «هو» و نحوِها في تعريف شرحه، لا حاصل له؛ فإنّ الأربعة الأولى يدخل في حدّها الوجودُ و لا تُعرَّف إلّا به مع اعتبار «إفادةٍ» و[3] «استفادة»، أو «سبقِ عدم أو لا سبقِه»؛ فيكون من الأغاليط التي[4] بُيِّن[5] لك. و هذه الألفاظ كلّها من[6] أسماء «الوجود»: فإمّا[7] مرادفةٌ له أو أخصّ. و أخذُ الشيء في حدّ نفسه أغلوطة عرفتَها؛ فتصوّرُه[8] فطري لا حاجة له إلى شرح.

أقول: مراده بـ«الأربعة الأولى[9]»، «الفاعل» و «المنفعل» و «القديم» و «الحادث». و **قوله:** «يدخل في حدّها الوجود»: يريد بـ«الحدّ» مطلقَ التعريف.

---

١. ك: إشارات. ٢. ك: + أو ما يصحّ أن يخبر عنه.
٣. ت، آس ١: أو. ٤. ت، مج ١: الذي. ٥. ك: بيّنت.
٦. ت، مج ١، مج ٢: ـ من. ٧. مج ١: أ. ٨. ك: + بديهي.
٩. آس ١: الأول.

و اعتبارُ «الإفادة» إنّما هو في «الفاعل» فإنّه يُعرَّف بأنّه الموجود الذي يفيد وجود شيء آخر.

و اعتبار «الاستفادة» إنّما هو في[١] المنفعل فإنّه يعرَّف بأنّه الموجود الذي يستفيد الوجودَ من غيره.

و اعتبار «سبق العدم» هو في الحادث، فإنّه الموجود المسبوق بالعدم.

و اعتبار «لا سبق العدم» هو في القديم، فإنّه الموجود الذي لايسبقه عدم[٢].

و يراد[٣] بـ«العدم» هاهنا عدمُ نفسه لا مطلق العدم، و إلّا لكان الحادث المسبوق بحادث آخر إلى لا نهايةٍ، يصدق عليه أنّه غير مسبوق بالعدم، فيكون قديماً و حادثاً؛ هذا خلف.

و وجه الغلط في هذه التعريفات و أمثالِها «أخذُ الشيء في تعريف نفسه»، و «تعريفُ الشيء بما هو أخفي منه»؛ فإنّ «الفاعل» و «المنفعل» أخفي من «الوجود» و كذا «القديم» و «الحادث»؛ إذ كلّ واحد من هذه أُخِذَ «الوجودُ» فيه مقيَّداً بأخذ[٤] ما ذكر[٥] من «الإفادة» و «الاستفادة» و ما يجري مجراها؛ فهو أخصّ من مطلق الوجود حينئذٍ و الأخصّ أخفى من الأعمّ.

قوله: «و هذه الألفاظ كلها»: يشير إلى «ما» و «الذي» و «من» و «هو» و نحوها. و المرادف من هذه للـ«وجود» هو كـ«الذي»، كما يقال: «الوجود أو الشيء هو الذي يصحّ أن يخبر عنه»؛ فإنّ هذا مع كونه تعريفاً للشيء بما هو أخفى منه لكون الوجود و الشيئية أعرف من «صحّة الإخبار»، قد أُخِذَ فيه لفظة «الذي» التي هي مرادفة للوجود و كذا للشيء. و أمّا الذي هو من هذه الألفاظ أخصّ من «الوجود»، فكلفظة «مَنْ»، فإنّها لاتطلق إلّا على ذي عقل، فهي تدل على وجود مخصوص؛ فإذا أُخِذتْ في تعريف الوجود فهو أفحش في الخطاء.

قوله: «فتصوّره فطريّ لا حاجة له إلى شرح»: قد يورد عليه بأنّ ما تصوّره فطريّ فالعلم بأنّه كذلك، فطري أيضاً؛ فَلِم أتى «بفاء» التعقيب هاهنا؟ و جوابه ما[٦] عرفتَ من أنّ بعض

---

١. ت: ـ «الفاعل» فإنّه يُعرَّف بأنّه الموجود الذي يفيد وجود شيء آخر. و اعتبار «الاستفادة» إنّما هو في.

٢. آس ١: العدم. ٣. س: و مراده. ٤. مج ٢: بأحد.

٥. آس ١: ذكرنا. ٦. مج ٢: + قد.

الفطريات قد يفتقر إلى تنبيهٍ و إخطارٍ بالبال من غير أن يكون ذلك بالحقيقة تعريفاً لمجهولٍ و لا لإفادة علم ليس في الغريزة. و على هذا فلايبعد أنّ هذه الأشياء التي مَنعَ تعريفَ «الوجود» و «الشيئية» بها[١]، قد ينتفع بها نفعاً هو من هذا القبيل؛ فإنّها يحصل بها تنبيهٌ مّا على الشيء و إن كانت أخفى منه. و لعلّ مَن جعَلَها مُعرِّفةً للـ«وجود» و «الشيء» إنّما ذهب إلى هذا، لا إلى ما بَيّنٌ فساده؛ فإنّ مفهوم الوجود و الشيئيةِ لايخفى على ذي لُبٍّ فطريةُ تصوّرِه و استغنائه عن القول الشارح سواء[٢] كان حدّاً أو رسماً.

قال: و «الشيئية» تُحمَل على الأشياء[٣] غير متأصّلة؛ و لا «شيء» مطلقاً؛ بل هي تابعة للمتخصّصات من الماهيات في التعقل[٤].

أقول: إعلم أنّ «الشيئية» من المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات[٥] الأولى و حكمُه في ذلك حكمُ الجنس و النوع[٦] و الكلّي و الجزئي و ما يجري مجرى ذلك؛ فإنّه ليس في الموجودات موجود هو «شيء»؛ بل الموجود إمّا إنسان أو شجرة[٧] أو غيرهما من الماهيات المتخصّصة[٨]؛ ثم يلزم معقولية كلّ واحد من هذه أن تكون شيئاً و هذا من الأمور الظاهرة عند العقل. و قد سبق منه إشارةٌ إلى ذلك في علم المنطق عند كلامه في الموضوع و المحمول[٩]. و كذلك كونُ الشيء «ذاتاً» و «حقيقةً» و «ماهية».

و ممّا يدل على أنّ الوجود غير الشيئية أنّه يقال: «إنّ[١٠] كذا ممكن الوجود» و لايقال إنّه «ممكن الشيئية»؛ و يقال أيضاً: «إنّ[١١] كذا وجوده من الفاعل» و لايقال: «إنّ شيئيته من الفاعل»؛ فالمفهومان متغايران و حيث صدق أحدهما صدق الآخر. و [ليست][١٢] الشيئية أعمّ من الوجود كما سبق.

فإن قيل: إذا كان تصوّرُ «الوجود» و «الشيئية» بديهيّاً، فما الحاجة إلى بيان تغايرِهما و إظهارِ الفرق بينهما؟ فإنّ كلّ مَن تصوَّرَ ماهيةً عرفَ امتيازَها عمّاعداها.

---

١. آس ١: ـ بها.
٢. آس ١: ـ سواء.
٣. مج ٢: أشياء.
٤. ت: العقل.
٥. س: المقولات (در هر دو مورد).
٦. مج ٢: + و الفصل.
٧. آس ١: صخرة؛ مج ٢: شجر.
٨. آس ١: المتشخصة.
٩. شرح التّلويحات، ج ١، المرصد الثالث، التلويح الثاني.
١٠. ت، آس ١: ـ إنّ.
١١. آس ١: ـ إنّ.
١٢. نسخه‌ها: ليس.

قلنا: لانسلّم أنّ تصور امتياز الشيء لازمٌ لتصورِ ذلك الشيء؛ فإنّ مِن الجائز تصورُ الماهية مع الذهول عن امتيازها؛ فلايستغني ذلك الامتيازُ عن التنبيه عليه أو إقامة[1] الحجة على ثبوته.

فإن سُئل: لِمَ لايجوز أن يتأصّل الشيئية كما يتأصل الوجود الواجبي ـ على ما يأتي بيانه ـ فإنّا لانجد العقل يفرّق بينهما من هذه الجهة؛ فإن جاز تأصّل الوجود فليجز تأصّل الشيئية؛ و إن لميجز تأصّلها فلايجوز تأصّله.

قلت: إنّي[2] فيما يُستأنَف، أذكرُ ما يتحقق به دفعُ هذا السؤال على وجهٍ يُزيلُ الإشكالَ.

[نقد كلام المتكلمين القائلين بالأحوال]

قال: و لا واسطة بين الوجود و العدم.

و أخْذُ بعضٍ[3] الناس محمولات على الحقائق ـ كاللونية على أنواعها ـ على أنّها غير موجودة و لا معدومة و سمّاها «أحوالاً»، فغلطٌ من الكليات[4] التي هي غيرُ معدومةٍ عن الأذهان، و لا موجودةٌ في الأعيان.

فيقال لهم: إذا كان السواد معدوماً فلونيتُه معدومةٌ؛ فإنّه إذا لميكن السواد موجوداً فلا تتحقّق لونيتُه؛ فإذا وُجِد السواد فلونيتُه إن بقيت على العدم فللموجود صفةٌ معدومة يوصف بها؛ هذا محال؛ و إن حصلتْ فوُجِدتْ. و قالوا: إنّ «الوجود» من هذا القبيل؛ و الأشياء تمتاز بالأحوال. و العجب أنّ ما[5] في الوجود إمّا ما به الاشتراك، أو ما به الافتراق؛ و كلٌّ عنده غير موجود و لا معدوم؛ فليس في الوجود موجودٌ. و إذا[6] علمت أنّ صفة الشيء إمّا أن تكون «حاصلةً» له فهي موجودة و «الحصول» هو الوجود؛ أو لمتحصل فهي معدومة و لا مشاحّة في الأسماء؛ فما سَمّوه «ثابتاً» هو ما سمّيناه «موجوداً»؛ و ما سَمّوه «نفياً» هو «العدم».

---

۱. مج ۲: إذا قامت.　　۲. ت: أنا.

۳. با توجه به «غلطٌ من الكليات» كه خبر است، «أخذُ بعضٍ» درست است؛ اما به قرينۀ «سمّاها»، «أخَذَ بعضُ» نيز مى‌توان خواند.　　٤. هامش مج ۲: أي هذا الغلط ينشأ من الكليات.

٥. مج ۱: ما؛ ساير نسخه‌ها: ـ ما.　　٦. مج ۲: إذ.

أقول: الذي ذهب إلى إثبات «الواسطة» بين الوجود و العدم، هم جماعةٌ من أرباب علم الكلام: فمن المعتزلة **أبوهاشم** و أتباعُه، و من الأشعرية **القاضي**[١] و **إمام الحرمين**، على ما نقل من أقاويلهم. و يجب أن أذكر[٢] أوّلاً، ما نُقِل عنهم من الاحتجاج على تصحيح هذه المقالة؛ و ثانياً، نقْضَ[٣] ذلك الاحتجاج؛ و ثالثاً، الاستدلالَ على بطلان ما ذهبوا إليه.

فممّا احتجّوا به: أنّ الموجودات اشتركت في الوجود و امتاز كلّ منها عن الباقي بماهياتها المخصوصة؛ و ما به الاشتراك غير ما به الامتياز؛ فوجود الأشياء مغاير لماهياتها. ثم ذلك الوجود إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، أو لا معدوماً و لا موجوداً:

و الأوّل، يقتضى أن يكون للوجود وجودٌ آخر لأنّه شارك الموجودات في الموجودية، و امتاز عنها بأمر آخر. و يلزم من ذلك أن يكون لكلّ وجودٍ وجودٌ زائدٌ[٤] إلى لا نهاية و هو محال.

و الثاني، محال أيضاً، إذ الموجودية تُناقِض المعدوميةَ و الشيء لايكون عين نقيضه؛ فتعيّن[٥] أنّ الوجود ليس بموجود و لا معدوم.

و **من جملة احتجاجاتهم** أنّ السواد و البياض مثلاً، اشتركا في اللونية و امتاز كلّ واحد منهما عن الآخر بفصل؛ فالجنس و الفصل إن كانا موجودَين لزم قيام العرض بالعرض؛ و هم لايُجوِّزون[٦] ذلك؛ و إن كانا معدومَين، أو أحدهما موجوداً و الآخر معدوماً، فهو ظاهر البطلان؛ فإنّا نعلم أنّ الاشتراك في اللونية ليس اشتراكاً في مجرّد الاسم و لا في عدمٍ صِرفٍ؛ إذ بين السواد و البياض من المشاركة ما ليس بين السواد و الحركة؛ و لولا وجود ما به الافتراق لكان السواد هو البياض بعينه؛ فلم‌يبق إلّا أنّ ما به الاشتراك، أو ما به الامتياز، أو كليهما، لايوْصف بالوجود و لا بالعدم و هو المطلوب.

و **قد احتجوّا** بمثل ذلك على أنّ العرضية المقولةَ على كلّ واحد من الأعراض المتعيّنة أو خصوصيات[٧] كلّ واحد من تلك الأعراض لا معدومة و لا موجودة و كذا كثير من الأشياء.

---

١. مقصود قاضی ابوبکر باقلانی از بزرگان اشاعره است
٢. مج ٢: يذكر.
٣. س: بنقضٍ.
٤. آس ١: وجوداً زائداً.
٥. آس ١: فتبيّن.
٦. ت، آس ١: فلايجوّزون؛ مج ٢: أنتم لاتجوّزون.
٧. ت: ـ كلّ واحد من الأعراض المتعيّنة أو خصوصيات.

و **الجواب**: أنّ الوجود من الاعتبارات الذهنية؛ و كذا الأجناس و الفصول التي يتقوّم بها الماهيات البسيطة؛ و كذا غيرها من الأمور العامّة و الخاصّة؛ كما يتحقق ذلك في مباحث «القسطاس» على الاستقصاء[١]. و بهذا[٢] تظهر فائدة **قوله**: «فغلط من الكليات التي هي غير معدومة عن الأذهان و لا موجودة في الأعيان».

و قد يتأتّى دفع شبههم بوجوه أخرى إلّا أنّ جوابهم الحقيقي هو هذا.

و لهم في هذا الباب كلام طويل لايليق إيراده في مثل هذا الشرح.

و أمّا ما استدَلّ به صاحب الكتاب على إبطال مقالتهم ـ و إن كان لوضوحِه عند أرباب التحقيق مستغنياً عن الاستدلال ـ فهذا تقريره:

السواد المعدومُ مثلاً لايخلو إمّا أن تكون لونيته موجودةً أو معدومةً:

لا جائز أن تكون موجودةً إذ لو تحقّقت لونيتُه حالة عدمِه فهو في تلك الحال إمّا أن تكون شيئاً ـ على قاعدة القائلين بشيئية المعدوم ـ أو لاتكون؛ فإن كان شيئاً فوجودُه و وجودُ صفاتِه كلِّها ثابتةٌ لإمكانها؛ فهذا السواد المشار إليه يجب أن يوجد قبل وجوده و هو محال؛ و إن لميكن شيئاً فهو منفي و لايثبت للمنفي في الأعيان وصفٌ فلونيةُ السواد إذن معدومةٌ حال[٣] عدمِه؛

فإذا وُجِد السواد بعد عدمه فلونيته إن بقيت على العدم، فللسواد الموجود صفةٌ معدومة هي اللونيةُ يوصف بها في الأعيان و هو ظاهر البطلان؛ و إن لمتبق لونيتُه على العدم بل حصلت على أيّ وجهٍ كان، فقد وجدت إذ لا معنى للوجود سوى ذلك الحصول؛ فعلى كلّ التقادير لايخرج عن الوجود و العدم. و من أراد إشباع الكلام في هذا فعليه بكتبهم و كُتُب مُناقِضيهم.

و هؤلاء جعلو «الوجود» و ما يمتاز به الأشياء، من «الأحوال» التي لاتوصف بالوجود و لا بالعدم؛ فقد ألزمهم صاحب الكتاب من ذلك أن لايكون في الوجود موجودٌ أصلاً إذ كلّ ما

---

١. در مبحث اعتبارات عقلى خواهد آمد.
٢. س: فبهذا.
٣. ت، آس ١: حالة.

في الوجود إمّا شيء به الاشتراك، أو شيء به الامتياز، و كلاهما من قبيل «الأحوال» على رأيهم[١]. فكلّ ما في الوجود ليس بموجود و لا معدوم[٢]. و هذا انسلاخ من الإنسانية و دخولٌ في السفسطة؛ و لهذا أعاد صاحب الكتاب النزاعَ في هذه المسألة إلى خلافٍ لفظي، إذ لايُتصوَّر اعتقادُ هذا الرأي مِن ذي عقلٍ و نظرٍ بعد ما يُتصوَّر مفهومُ الوجود و العدم على الوجه المشهور؛ و هو أنّ صفة الشيء إمّا أن تكون حاصلةً له، أو لا حاصلة له و هذا نفيٌ و إثباتٌ؛ و هم فقد اعترفوا بأنّ الأشياءَ لايخرج من[٣] النفي و الإثبات؛ إنّما منازعتهم في خروجها عن الوجود و العدم؛ فإن كانت حاصلة فهي موجودة إذ هذا الحصول هو المَعنِيّ[٤] بوجودِها؛ و إن لم‌تكن حاصلة فهي معدومة إذ لا معنى لعدمها إلّا كونها غير حاصلة؛ ففي الحقيقة إنّما مشاحتهم في الأسماء لا غير؛ فإنّهم باعترافهم بأن لا واسطة بين النفي و الإثبات، يتبيّن تسليمُهم أن لا واسطة بين الوجود و العدم بالمعنى الذي نقصده؛ فإنّ الذي سَمَّوه «ثابتاً» هو الذي نسمّيه «موجوداً»، و الذي سَمَّوه «نفياً» هو المسمّى بـ«العدم» عندنا؛ و بهذا يظهر ارتفاعُ المنازعة و حصولُ الوفاق في المعنى دون اللفظ.

و هذه المسألة لايجوز أن تجعل من مواقع الأنظار لكنّها[٥] ذكرت لكون بعض مَن ليس له قدمٌ راسخ في التحقيق ظَنَّها كذلك.

قال: **و زعم أيضاً أنّ «المعدومَ الممكنَ» شيءٌ، و «المنفيَ» هو المحال، فـ«الممكنُ»[٦] ثابت قبل الوجود.**

يقال له: الماهية المعدومة ليست بموجودة، فوجودها[٧] منفي مسلوب[٨] و هو ممكن؛ فهو مُبطِل كلامهم.

ثم إن ثبت الوجود المعدوم للماهية ـ كما هو[٩] مذهبه في الممكن ـ و ما ثبت لشيء[١٠] من الصفات يوصف به، فالوجود يوصف به المعدومُ؛ هذا محال.

---

١. آس ١: آرائهم.
٢. س: بمعدوم.
٣. س: عن.
٤. به معنای اسم مفعول.
٥. ت: لكونها.
٦. مج ٢: فالممكن: ساير نسخه‌ها: و الممكن.
٧. مج ٢: فوجوده.
٨. آس ٢: و مسلوب.
٩. مج ٢: + في.
١٠. مج ١: للشيء.

ثمّ الذي أشير إليه بـ«هذا»، إن[١] كان قبل الوجود ثابتاً و هو هذا، فيكون قبل الوجود موجوداً؛ أو لم يكن هذا، فهذا لم يكن قبل الوجود ممكناً؛ بلى قد ينعدم عن الأعيانِ الموجودُ في الأذهان و بالعكس.

أقول: القائل بهذه المقالة هم المعتزلةُ غير[٢] **أبي الهذيل العلاّف** و **أبي الحسين البصري** و أتباعِهما. و قسّم هؤلاء المعدومَ إلى قسمينِ: مُمكنٍ و ممتنعٍ. و حكموا بأنّ المعدوم الممكن شيء، يريدون بذلك أنّه ثابت في[٣] خارج الذهن مع خلوّه عن صفة الوجود؛ إذ هو عندهم ـ أعني «الوجودَ» ـ زائدٌ[٤] على الماهية في الخارج؛ و أمّا المعدوم الممتنع فهو المنفي عندهم بمعنى أنّه غير ثابت في الأعيان، و كونُه «منفياً» صفةٌ مساويةٌ له، فكلّ ممتنعٍ منفي و كلّ منفي ممتنعٌ. و قد دلّ في الكتاب على هذه المساواة **بقوله:** «و المنفي هو المحال» بالألف و اللام في المحمول. و يلزم من صدق هذه القضية أنّ كلّ ما ليس بمحالٍ فليس بمنفي فيكون ثابتاً؛ فكلّ ممكن ثابت قبل اتصافه بالوجود.

و احتجّوا على ما زعموه **بوجهين،** لم يذكرهما في الكتاب لِعلمِه بأنّ مَن وقفَ على الأصول تمكّنَ من حلِّها و حلِّ أمثالها؛ و أنا أذكرهما و أشير إلى حلِّهما على وجه الاختصار:

الوجه الأوّل: المعدوم متميّزٌ و كلّ متميّزٍ ثابت، فكلّ معدومٍ ثابت:

أمّا أنّ المعدوم متميّزٌ، فلأنّ المعدوم كطلوع الشمس غداً، معلومٌ و كلّ معلومٍ متميّزٌ؛ لأنّا نميّز بين طلوع الشمس[٥] من مشرقها أو مغربها، و بين ما نقدر عليه من الحركة و ما لانقدر عليه منها؛ و لأنّا «نريد شيئاً» و «نكرهُ شيئاً آخر» و إن كان «المرادُ» و «المكروهُ» معدومَين.

و أمّا أن كلّ متميّز ثابت، فلأنّا لانعني بـ«الثابت» إلّا كونَ هذه الماهيات في أنفسها متعيّنة و متحقّقة و لايحصل امتياز هذه عن[٦] تلك، إلّا بعد تحقُّق هذه و تلك، فالماهيات متحقّقة في العدم.

---

١. مج ١: ـإن. ٢. آس ١: عن. ٣. آس ١: ـفي.
٤. ت: زائداً. ٥. ت: ـغداً، معلومٌ و كلّ معلومٍ متميّزٌ؛ لأنّا نميّز بين طلوع الشمس.
٦. آس ١: و.

الوجه الثاني: إنّ الإمكان صفةٌ ثبوتية يتّصف بها المعدومُ الممكنُ، و كلّ ما اتُّصِف بالثابت فهو ثابت، فالماهيات الممكنة المعدومة ثابتة:

و استدلّوا على أنّ الإمكان صفةٌ ثبوتية بأنّه ينافي الامتناع الذي ليس بثابت و إلّا لكان الموصوف به ثابتاً فيكون الممتنع الثبوت ثابتاً؛ هذا خلف؛ و لابدّ في أحد المتنافيين أن يكون أحدهما ثبوتياً؛ و إذ ليس الامتناع، فهو إذن الإمكان.

و عورِضَ دعواهم أنّ «كلّ معلوم ثابت»، بأنّا نتصوّر الممتنعات، كشريكِ الباريَ تعالى و بحرٍ من زئبق و جبلٍ من ياقوت، مع اعترافكم أنّها ليست ثابتة؛ و أما «الإمكان» فهو عدمي اعتباري و سيأتي الكلام فيه على الاستقصاء[١].

و قد أبطل هذا المذهب في الكتاب **بطريقين**، هذا تقريرهما:

أمّا الطريق الأول، فهو أنّ الماهية المعدومةَ التي زعموا أنّها ثابتةٌ في العدم، إمّا أن يثبت وجودها في العدم أو لا يثبت؟

فإن لم‌يثبت، فليست في العدم موجودةً إذ وجودُها منفي مسلوب لا محالة لكوننا نتكلّم على تقدير أنّه غير ثابت؛ و إذا كان ذلك الوجود منفيّاً فلايجوز أن يكون واجباً و هو ظاهر، و لا ممتنعاً و إلّا لم‌توجَد تلك الماهية ألبتة، و لكان الممكن[٢] الوجود ممتنعَ الوجود؛ هذا خلف؛ فهو ممكن و منفي؛ فبعض المنفي ممكنٌ و بعض الممكن منفيٌ[٣] و هو يُبطِل كلامَهم أنّ المنفيَ مُساوٍ للممتنع و أنّ كلّ ممكن ثابت.

و إن ثبت وجود تلك الماهية في العدم[٤] ـ كما هو مذهبهم في أنّ كلّ ممكنٍ معدومٍ ثابتٌ مع أن الوجود هو في العدم من جملة الممكنات ـ لزم من ذلك أن يكون المعدوم موجوداً و هو محال؛ و إنّما كان ذلك[٥] لازماً لأنّه متى كانت الماهية في العدم ثابتةً و[٦] كان الوجود[٧] المختص بها ثابتاً في العدم أيضاً، فإن لم‌يكن اتّصافُها بذلك الوجود ثابتاً أيضاً مع أنّ ذلك

---

١. در مبحث اعتبارات عقلى خواهد آمد.

٢. در نسخه «س»، در اينجا دو حاشيه با «امضاى ح ق»، و «ح، ق ايّده الله تعالى» وجود دارد كه قابل استنساخ نيست.

٣. مج ٢: + و إن كانت ثابتة.

٤. مج ٢: ـ و هو يُبطِل كلامَهم أنّ ... تلك الماهية في العدم.

٥. آس ١: ـ ذلك.

٦. آس ١: ـ و.

٧. ت: الموجود.

الاتصاف ممكن[١]، عاد المحال.

و لأنّا نعلم قطعاً أنّ ما ثبت من الصفات لشيء فلابدّ أن يوصف به ذلك الشيء إذ لا معنى لاتّصافه به إلّا ثبوته له؛ و إذا كان ثابتاً. فالماهيةُ و الوجودُ و اتصافُ تلك الماهية بالوجود، كلٌّ ذلك ثابت في العدم؛ فتكون الماهية متصفةً بالوجود في العدم، فتكون في حالة[٢] عدمِها موجودةً و استحالةُ ذلك ظاهرة.

و **أمّا الطريق الثاني**، فهو أنّ الشخص المعيّن المشارَ إليه بأنّه «هذا»، لايخلو إمّا أن يكون قبلَ وجوده ثابتاً و هو مع ثبوته لَمّا كان غيرَ موجودٍ هو هذا المعين المشار إليه، أو لايكون قبل وجوده كذلك:

فإن كان، فإن لم‌يكن وجودُه أو وجودُ صفاتِه مفتقراً إليه في تصحيح الإشارة حينئذ، لزم أن يكون مُشاراً إليه حالةَ عدمِه و كلُّ مشارٍ إليه موجودٌ و الحكم به بديهي، فالشخص المعدوم موجود؛ هذا خلف.

و إن افتقر إلى وجودِه أو وجودِ ما له من الصفات في تصحيح كونِه مُشاراً إليه، وجب أيضاً ـ على مقتضى مذهبهم ـ أن تصحّ الإشارةُ إليه و هو معدومٌ، فيكون موجوداً مع فرض أنّه معدومٌ؛ لأنّ الماهية و وجودَها و وجودَ صفاتِها كلٌّ واحد منها ممكنٌ؛ فهو ثابت ـ على رأيهم ـ مع أنّ تلك الوجودات ليس لها وجوداتٌ أخرى و إلّا لكانت ممكنةً فهي ثابتة أيضاً؛ و يعود الكلام إليها فيلزم التسلسل و هو محال؛ فلايكون للفاعل تأثيرٌ لا في الماهية، و لا في وجودها، و لا في ماهيات صفاتها، و لا في وجود تلك الصفات؛ و ذلك ـ مع ما فيه من التعطيل عن الصانع تعالى ـ يقتضي أن تكون مصحّحاتُ الإشارة إلى ذلك الشخص في حال عدمه، كلُّها حاصلةً، فيكون مشاراً إليه في تلك الحال؛ و لايتصور ذلك إلّا و هو موجودٌ فيكون قبل الوجود موجوداً.

و لو رجعوا عن مذهبهم في أنّ الوجود زائد على الماهية في الخارج، و ادّعوا أنّه نفس الماهية، لم‌ينفعهم ذلك؛ لأنّ الماهية إذا[٣] كانت ثابتةً و هي نفس وجودها فوجودها ثابتٌ و عاد الإلزام؛ هذا إن كان قبل الوجود ثابتاً فهو[٤] «هذا»؛ أمّا إذا لم‌يكن كذلك قبل وجوده، فإن

---

١. در نسخه «س»، در اینجا حاشیه‌ای است با همان امضا.
٢. مج ٢: حال.
٣. س: إن.
٤. ت، س، مج ٢: و هو.

لم يثبت أصلاً مع أنّه ممكنٌ، تحقّقَ بطلانُ أنّ كلّ ممكنٍ معدومٍ ثابتٌ؛ و إن ثبت إلّا أنّه لم يكن هذا في حال العدم، فهذا من حيث هو هذا لم يكن قبل الوجود ممكناً؛ بل يكون الممكنُ هو ماهيّة الشخص، لا من حيث هي ماهية ذلك الشخص من جهة ما هو ذلك الشخص المعيّن، بل من حيث هي ماهيةٌ مطلقة[1]. و ليس الكلام فيها[2] من جهة إطلاقها بل من حيث تخصّصها بأنّها هذا؛ إذ لو كان ممكناً من حيث هو هذا، لكان ثابتاً من حيث هو هذا؛ و التقدير أنّه ليس بثابت من حيث هو هذا؛ فهو إذن غير ممكن من حيث هو هذا؛ و إذا لم يكن ممكناً فهو إمّا واجبٌ أو ممتنعٌ و كلاهما باطلان:

إذ لو كان واجباً لَما كان معدوماً.

و لو كان ممتنعاً لَما وُجِد أصلاً.

و لمّا بطل القسمان على تقدير أن يكون كلّ ممكنٍ معدومٍ فهو ثابت حالةَ العدم، لاجرم كان ذلك باطلاً و هو المطلوب.

و قد فُرِّعت[3] من تقسيمات الطريقين تقسيمات أخرى لم تُذكَر في الكتاب، أوردتُها لإيضاح ما فيه، و لِدفعِ معاندة من يعاند عند استفهام معانيه.

و لمّا أبطل[4] مذهبَهم جوّز أن يقال: «المعدوم ثابتٌ» لا بالمعنى الذي قصدوه، بل بمعنى أنّ المعدوم في الأعيان، ثابتٌ و موجودٌ في الأذهان؛ و عكس ذلك، و هو أنّ المعدوم في الأذهانِ موجودٌ في الأعيان، صادقٌ أيضاً؛ فإنّ كثيراً من الموجودات العينية[5] لانَتصوَّرُها، فلاتحصل في أذهاننا.

و في هذا الكلام تنبيه على حلّ بعض شُبهِهم كما لايخفى عليك إذا تأمّلتَها.

قال: مَقسِمٌ[6] - [في الجوهر و العرض و أقسام الجوهر]

إنّ «الموجود» إمّا أن يكون في المحلّ، أو لايكون؛ و بالصفة[7] الأولى نعني[8] أنّه يكون في شيء شائعاً فيه، لاكجزءٍ منه، يسمّى[9] هو «حالّاً» و ما فيه «مَحلّه».

---

١. مج ٢: مطلقاً.
٢. س: فيه.
٣. آس ١: عرفت.
٤. مج ٢: بطل.
٥. آس ١: ـالعينية.
٦. آس ١: تقسيم.
٧. مج ١، آس ٢: بالصفة؛ ساير نسخهها: بالصيغة.
٨. مج ٢: يعني.
٩. ك: و يسمّى؛ ت: فسمّي.

و قد وقع الاحتراز من كون «الإنسان في الخِصب[۱]» و «الوتد في الحائط» و «الجزئيّ[۲] في الكلّي» و «الشيء في الزمان و المكان»، بالقيد الأوّل؛ و عن كون «الجزء في الكل» بالقيد الثاني.

و الذي هو في المحلّ: منه ما يستغني المحلُّ عنه في قِوامِه، فيَتقوّم[۳] دونه؛ و منه ما لايستغني.

و الأوّل، يسمّى «عرَضاً»، و محلُّه «موضوعاً» بالإضافة إليه.

و الثاني، «صورةً»، و محلُّه «هيولى» و إن كان الهيولى قد تقال على محل بالنسبة إلى «الصورة» الغير الحاصلة بعدُ، و بالنسبة إلى الحاصلة يسمى «موضوعاً»؛ فيكون واقعاً بالاشتراك على هذا و على اعتبار الإضافة إلى العرَض.

و «العرض»[٤] لايغيِّر جوابَ «ما هو؟»، و «الصورة» تغيِّره[٥]؛ و اعتبِرْ بثوبٍ أسود ابيَضَّ، و ماءٍ صار هواءً، و عدمِ تغيّرِ الجواب في الأوّل، و تغيّرِه في الثاني.

فـ«العرض» هو الموجود في الموضوع؛ و «الجوهر» هو الموجود لا في موضوع، سواءٌ استغنى عن المحل أصلاً[٦]، أو حلّ و لم‌يستغن المحلُّ عنه كـ«الصور».

و أقسام الجوهر أربعة: جسم و جزآه[۷] ـ الهيولى و الصورة ـ و الخارجُ عن الأقسام الثلاثةِ، «المفارقاتُ»[۸]؛ و لم‌يخرج عن هذه الأقسام من أنّه إمّا[۹] جسمٌ، أو أحدُ جزئَيه، أو غيرُها.

أقول: المقصود من هذا «المَقسم»[۱۰] أن يبيّن أنّ الموجودات الممكنة تنحصر في خمسة أقسام. و يريد بـ«الموجود» الذي هو مورد القسمة، ما إنيّتُه غير وجودِه ليخرج عنه ما وجودُه إنيّتُه و هو الواجب الوجود لذاته ـ كما سيأتي ـ و لولا ذلك لدخلَ تحت قسم الجوهر؛ و ليس كذا كما يتبيّن.

---

۱. ك: الخطب.
۲. ك: لجزئي.
۳. مج ۱: فيقوّم؛ ك: فيتقوّم هو.
٤. مج ۲: فالعرض.
٥. ك، مج ۱، آس ۲: مغيّرة.
٦. مج ۱: ـ أصلاً.
۷. مج ۲: أجزاؤه؛ مج ۱: أجزائه.
۸. مج ۱: المفارق.
۹. مج ۲: ـ إمّا.
۱۰. آس ۱: التقسيم.

و إذا أردنا حصرَ الموجودات بأسرها، قلنا: الموجودُ إمّا وجوده إنّيتُه، أو ليس؛ و الأول هو الواجب لذاته؛ و الثاني إمّا في محلٍّ، يَستغني عنه بقوامه و هو «العرَض»؛ أو لا في محل كذلك [١]؛ فإكان في محلٍّ لا يستغني عن الحالّ في قوامه، فهو «الصورة»؛ و إن لم يكن كذا، فإن كان متحيّزاً في حدّ ذاته فهو «الجسم»؛ و إلّا فلايخلو إمّا أن يكون جزءاً من المتحيّز و هو «الهيولى»، أو ليس بجزء منه و هو «المفارق».

و أمّا التقسيم المطابق لِما في الكتاب:

فهو أنّ الموجود الذي وجودُه زائد [٢] على إنّيته ـ إذ هو مراده بمورد القسمة ـ إمّا في المحلّ؛ أو لا في المحلّ:

و الذي في المحلّ إمّا أن يستغني المحلُّ في قوامِه عنه فيتقوّم دون الحالّ؛ أو لا يستغني:

فإن استغنى سُمّي الحالُّ «عرَضاً»، و سُمّي المحلُّ «موضوعاً».

و إن لم يستغنِ سُمّي الحالُّ «صورةً»، و المحلُّ «هيولى».

و ماعدا العرض من هذه الأقسام فهو «الجوهرُ» و هو إمّا جسمٌ، أو جزؤه، أو خارجٌ عنه؛ و جزؤه هو الهيولى و الصورة؛ و الخارج عنه هو المفارقات.

و إذا عرفت هذا فقوله: «يكون في شيء شائعاً فيه، لا كجزءٍ منه»: فاعلم أنّه إذا قيل: «كذا موجود في كذا»، فإنّ لذلك معاني مختلفةً لا يجمعها جامعٌ معنوي إلّا النسبةُ؛ و ليست مقتضيةً لمفهوم «في»؛ فإنّ «مع» و «على» تدلّ على نسبةٍ مّا و كذا غيرهما؛ فليس نفسَ النسبة و الإضافة مراداً بلفظة «في». و النسبة الزمانية تغاير [٣] النسبةَ المكانية [٤] مثلاً، فهو [٥] مقولٌ بالاشتراك؛ فإنّ معنى «كون البياض في العاج»، غير معنى «كون الماء في الكوز»، و غير ذلك من المعاني التي يقال عليها ذلك.

و قد يقال على بعضها بالتجوز أيضاً، كـ«كونِ الإنسان في الخِصب، أو الراحةِ».

و لاينبغي أن يتوهّم أن الاشتمال و الإحاطة تجمع الكلّ، إذ اشتمالُ الزمان على الشيء غيرُ اشتمال المكان عليه.

---

١. آس ١، مج ٢: ـكذلك. ٢. س: زائداً. ٣. ت: غير.
٤. ت: الإمكانية. ٥. «فهي» مناسب است.

و لايتوهّم أيضاً أنّ الظرفية جامعه[1]، فإنّ معاني الظرفية مختلفةٌ أيضاً: فليس ظرفية الزمان كظرفية الحائط للوتد.

و إذا كانت لفظة «في» مختلفةَ المعاني، فما ذكر بعدها من «الشيوع» و غيره لايجوز أن يكون فصلاً مميِّزاً أو خاصّةً مميِّزة؛ إذ اللفظ المشترك ينصرف إلى معناه بقرينة لفظيّة أو معنويّة؛ و لايكون هناك فاصلٌ معنوى لعدمِ العام المعنوي ـ جنساً كان أو غيره ـ فالقيود المذكورة هي[2] قرائن لفظيةٍ لا فواصل معنويةٍ.

و «كونه شائعاً فيه»، معناه مجامعته له بالكلية بحيث لم‌يبق له سَمكٌ لايجامع.

قوله: «فسمّي هو «حالاً»، و ما فيه «محلّه»: فاعلم أنّ «الحالّ» هو المجامع[3] بالكلية[4] مع غيره بحيث لم‌ينسب إليه سَمكٌ و لا قصدٌ بالإشارة؛ و «المحلّ» ما جامعه شيء هذا حاله.

و قد عُبِّر عمّا «في المحلّ» و «ما ليس في المحلّ» بعبارة أخرى، فقيل: الموجود إمّا أن يكون مختصّاً بشيء آخر سارياً[5] فيه بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارةً إلى الآخر «تحقيقاً» أو «تقديراً» و هو مع ذلك ناعِتٌ له، أو لايكون:

فإن كان، سُمّي الناعت «حالاً» و المنعوت «محلاً».

و الذي يكون كذلك «تحقيقاً»، هو الحالّ و المحلّ اللذَين يتناولهما الإشارة الحسيه.

و الذي يكون كذلك «تقديراً»، هو الحالّ و المحلّ اللذَينِ[6] لايتناولهما؛ فإنّهما و إن لم‌تكن الإشارة متناولةً لهما، هما بحالةٍ لو تناولتْهما لكانت الإشارة إلى أحدهما هي الإشارة إلى الآخر.

قوله: «و قد وقع الاحتراز من كون الإنسان في الخِصب، و الوتد في الحائط، و الجزئي في الكلّي، و الشيء في الزمان و المكان بالقيد الأوّل»: يريد أنّ لفظة «في» بهذه المعاني الخمسة، لايصدق فيها معنى الشيوع المذكور الذي قيّدت به «الفيئيةُ»[7] أوّلاً، و ذلك ظاهر عند التأمل.

---

۱. آس ۱: جامعة.
۲. ت: في.
۳. ت، آس ۱: الجامع.
٤. مج ۲: ـ بحيث لم‌يبق له سَمكٌ لايجامع. قوله: «فسمّي ... أنّ «الحالّ» هو المجامع بالكلية.
٥. ت: سائراً.
٦. ت: ـ يتناولهما الإشارة الحسيه؛ و الذي يكون كذلك «تقديراً»، هو الحالّ و المحلّ اللذَينِ.
۷. مج ۲: النسبة. الفيئيّة، مصدر جعلى از «في».

و **قوله:** «و عن كون الجزء في الكل بالقيد الثاني»، يريد أنّ «لا كجزء منه» احترزوا به عن مثل كون اللونية في السوادِ، و الحيوانية في الإنسانِ، فإنّهما ـ أعني اللونية و الحيوانية ـ شائعان في السواد و الإنسان، و ليس ما نُسِبا إليه بـ«في»[١] محلَّهما بل هما جزآنِ منه، فلم يكفِ قيد «الشيوع» في إخراج فيئية الجزء في الكل؛ بل أُخرِجت بالقيد المذكور ثانياً و هو «لا كجزء منه».

و قد يمكن أن يقال: إنّه إنّما أتى بـ«كاف التشبيه» و لم يقل «و ليس جزءاً منه»، لأنّ مورد القسمة هو الوجود الخارجي، لا الذهني، و لا ما يعمّهما؛ و ستعلم أنّ السواد في الخارج ليس مركّباً من لونيةٍ و شيءٍ آخر؛ و كذا الإنسان ليس مركباً من حيوانيّةٍ و أمرٍ هو المميِّز له؛ و على هذا حال[٢] كلّ مايتركّب من جنس و فصل. فلمّا لم يكن الجنس و لا[٣] الفصل جزئين من النوع في الخارج، و أراد الاحتراز عنهما، لا جرم جعلهما «كالجزء»، و لم يجعلهما جزءاً بالحقيقة؛ فهذا هو الفائدة منه و إن لم أجده في شيء من كتبه و لا من كتب غيره. فإن[٤] لم يكن قَصدَ به ذلك، فقد أتى به زيادةً.

و جعلَ أمثالَ هذه أجزاءاً، جرياً منه على المساهلة و التجوز و كأنّي وقفت في حكمة الإشراق[٥] و المطارحات[٦] على ما يدلّ أنّه لم يقصد الفائدة المذكورة بل اتّبع لفظَ مَن تقدّمَ، من غير أن يُفتّش له على فائدة.

قوله: «و الذي هو في المحل منه ما يستغني المحلّ عنه في قوامه فيتقوّم دونه و منه ما لايستغني؛ و الأوّل يسمّى «عرَضاً» و محلّه «موضوعا» بالنسبة إليه؛ و الثاني «صورة» و محله «هيولى»»: معناه أنّه لمّا قسّم «الموجودَ» إلى ما في المحل، و إلى ما ليس في المحل، قسّم بعد ذلك كلَّ واحدٍ من الحالّ و المحلّ إلى قسمين: فقِسْما[٧] الحالّ هما العرض و الصورة، و قِسْما[٨] المحلّ هما الموضوع و الهيولى. و بيّن أنّ محل العرض هو المسمى بـ«الموضوع» و أنّ محل الصورة هو المسمّى بـ«الهيولى».

---

١. آس ١: إليه هو محلّهما.
٢. س: قالوا.
٣. مج ٢: ـ لا.
٤. مج ٢: و إن.
٥. حكمة الإشراق، ص ٦١.
٦. المشارع، صص ٢١٨ ـ ٢٢٠.
٧. مج ٢: قسيما.
٨. مج ٢: قسيما.

و فسّر «العرضَ» بأنّه الحالّ الذي يستغني عنه المحلُّ و يَتقوّم المحلُّ دونه و ذلك كالسواد في الثوب، فإنّ الثوب يَتقوّم ثوباً بدون السواد، و لايفتقر في تقوّمِه إلى السواد، سواء كان السواد لازماً له أو لم يكن.

و فسّر «الصورة» بأنّها الحالّ الذي لايكون في محلّ كذلك، كالصورة الجسمية في هيولاها؛ و على هذا فـ«الموضوع» هو المحلّ المستغني في قوامه عمّا يحلّ فيه، و «الهيولى» هو المحلّ الذي لايستغني عنه.

قوله: «و إن كان «الهيولى» قد تقال على محلّ بالنسبة إلى الصورة الغير الحاصلة بعدُ و بالنسبة إلى الحاصلة تسمّى «موضوعاً»، فيكون واقعاً بالاشتراك على هذا و على اعتبار الإضافة إلى العرض»: معناه أنّ كلّ واحد من لفظة «الهيولى» و «الموضوع» و إن كان يقال بالمعنى السابق، إلّا أنّه قد يطلق و يراد به معنى آخر: فالمعنى الآخر[1] الذي يطلق عليه لفظة «الهيولى» هو المحل الذي من شأنه أن تحصل فيه صورةٌ إذا اعتبر نسبته إلى تلك الصورة و لم تكن حصلت بعدُ، كـ«الجسم الهوائي» الذي من شأنه أن تحصل فيه «الصورةُ المائيةُ»، إذا لم تكن الصورة المائية قد حصلت له و اعتُبِر ذلك الجسم بالنسبة إليها؛ فأمّا إذا لم يعتبر بالنسبة إليها بل اعتبر بالنسبة إلى الصورة الهوائيه أو إلى الصورة المائية و لكن عند كونها حاصلةً له، لا قبل حصولها له، فإنّه يسمى بهذا الاعتبار «موضوعاً». و بهذا يتبيّن أن تكون لفظة «الموضوع» واقعةً بالاشتراك على هذا المعنى و هو اعتبار «المحلّ» بالنسبة إلى الصورة الحاصلة، و على المعنى الذي سبق و هو اعتبار «المحل» بالإضافة إلى العرض الذي هو عبارة عن الحالّ الذي يستغني عنه المحلّ في قوامه.

قوله: «و العرض لايُغيِّر جواب ما هو و الصورة تغيِّره، و اعتبرْ بثوبٍ أبيض إسودَّ و ماءٍ صار هواءً، و عدمِ تغيّرِ الجواب في الأول، و تغيّرِه في الثاني»: معناه أنّه لمّا بيّن «ما العرض؟» و «ما الصورة؟»، أراد أن يبيّن الفرقَ بينهما من جهة الحكم و هو أن العرض لايغيِّر جواب ما هو، فإنّ الثوب، مثلاً، إذا سُئل عنه بـ«ماهو؟»، كان الجواب في حالتَي كونه أسود و أبيض واحداً؛ و الصورة مغيّرة لجواب ما هو، كما إذا سئل عن الجسم المائي بـ«ما هو؟»

---

١. آس ١: معنى آخر.

لم يكن الجواب عند مقارنة الصورة المائية له هو الجواب عند مفارقتها و مقارنةِ الصورة الهوائية.

و في هذا الموضع نظرٌ؛ و هو أنّ المرآة إذا عملت[١] سيفاً لم يتبدل[٢] إلّا الأعراض، كالطول و الحِدّة، و مع ذلك فإنّ جواب ما هو يتغيّر؛ و على هذا إن أردنا إصلاح الفرق من هذه الجهة، قلنا: إنّ كلّ الصور مُغيِّرةٌ لجواب ما هو، و ليس كلّ الأعراض كذلك؛ بل منها ما يُغيِّر و منها ما لا يغيِّر.

و لعلّ صاحب الكتاب لمّا كان من مذهبه أنّ الصورة بمعنى الحالّ المقوِّم لِما يَحلّه، ليست بموجودة، أو لم يثبت وجودها ـ كما لَعلّي أُورِد كلامَه فيه أو بعضه فيما بعدُ ـ و كان كلّ ما يسمّى بـ«الصورة» فهو من قبيل الأعراض عنده، أراد أن يُميِّز[٣] بهذا الكلام بين ما سمّاه القدماء «صورةً» و بين ما سَمَّوه «عرضاً» و إن كان ما عرِّف به العرضَ شاملاً لهما صادقاً عليهما.

قوله: «فالعرض هو الموجود في الموضوع و الجوهر هو الموجود لا موضوع سواء استغنى عن المحل أصلاً، أو حلّ و لم يستغن المحلُّ عنه كالصور»: فاعلم أنّه لمّا قسّم الموجود إلى ما في المحلّ، و إلى ما ليس في المحل، و قسّم ما في المحل إلى عرض في موضوع، و صورة في هيولى، بيّنَ بعد ذلك أنّ كلّما ليس في موضوعٍ اصطلح عليه بـ«الجوهر»، لتنحصر الموجوداتُ الممكنةُ[٤] كلُّها في الجوهر و العرض؛ و قد علمت أنّه يحتاج أن يقيِّد «الموجودَ» بالذي وجوده غير إنّيته. و لمّا كانت الأقسام ثلاثةً و كان العرض أحدها، لا جرم اندرج تحت الجوهرِ القسمان الباقيان و هما ما ليس في محلٍّ أصلاً، و الصورةُ الحالّة في المحلّ المسمّى بـ«الهيولى» و هو الذي لا يستغني عمّا يحلّ فيه.

و في اصطلاح الأوّلينَ أنّ الجوهر هو «الموجود لا في محل»، و العرض هو «الموجود في محل». و أرادوا بـ«الموجود» ما هو في خارج الذهن إذ كلّ ما هو في الذهن فهو في محل[٥].

---

١. آس ١: جعلت. ٢. ت، س: لم يتخيّل. ٣. مج ٢: يبيّن.
٤. مج ٢: الثلاثة.
٥. آس ١: ـ و أرادوا بـ«الموجود» ما هو في خارج الذهن إذ كلّ ما هو في الذهن فهو في محل.

[في أقسام الجوهر]

قوله: «و أقسام الجوهر أربعة: جسم و جزآه ـ الهيولى و الصورة ـ و الخارج عن الأقسام الثلاثة، المفارقاتُ»: فاعلم أنّه أراد بـ«الجسم» لا مطلق الجسم بل الجسم المنوَّع، لأنّ في تركّب الجسم المطلق من الهيولى و الصورة نظراً؛ و قد[١] نبّهتُ عليه أو سنُنَبِّه عليه؛ و لهذا ذكر «الصور» بلفظ الجمع دون الهيولى؛ إذ الهيولى الأولى ـ على رأيه ـ هي مطلق الجسم، فتكون مشتركةً بين الأجسام المنوّعة كلِّها؛ و أمّا «الصور» فهي كثيرة و مختلفة و إلّا لم تكن منوِّعة.

و «المفارقات» قد جرت العادة أن تُقسَّم:

[١] إلى ما له تعلقٌ بالأجسام من طريق التدبير و التصرف و هو مستكمِلٌ بالجسم و هو «النفسُ».

[٢] و إلى ما لايكون كذلك و هو «العقلُ المجرّد».

و على هذا تكون الجواهر خمسة: الجسم المنوَّع كالماء، و الهيولى التي هي مطلق الجسم، و الصور المنوِّعة، و النفس، و العقل.

و يجب أن تعلم أنّه اتّبع في هذا ما هو المشهور؛ فإنّه لايرى أنّ المخصِّصات المنوِّعة للأجسام جواهر، بل هي عنده أعراض؛ أمّا في العناصر، فمثل الرطوبة و اليبوسة و الحرارة و البرودة؛ و أمّا في السمائيات فهيآت أخرى[٢]. و له في هذا المعنى بحث طويل و مناظرة كثيرةٌ ذكرها في غير هذا الكتاب[٣]. و ربّما اقتضى الحالُ أن نَذكر شيئاً[٤] منها فيما بعدُ.

قوله: «و لم‌يخرج عن هذه الأقسام من أنّه إمّا جسمٌ أو أحدُ جزئَيه أو غيرها»: يريد بذلك التنبيهَ على وجه حصر الجواهر[٥] في الأربعة المذكورة و هو ظاهر.

قال:

فصل ـ [في أنّ من خاصّة الجوهر أنّه لا ضدّ له]

و من خاصّية الجوهر[٦] أنّه[٧] ليس له ضدٌّ على اصطلاح الحكماء؛ فإنّ «الضدّ»

---

١. آس ١: نظرٌ قد. ٢. حكمة الإشراق، ص ٨٢. ٣. همان، صص ٨٢ـ ٨٤.
٤. ت، مج ٢: يُذكر شيء. ٥. س: للجواهر. ٦. مج ١: الجواهر.
٧. مج ١ ـ أنّه.

عبارة ـ عندهم ـ عن ذاتَين متعاقبَتَين[1] على «موضوع» واحد بينهما[2] غاية الخلاف[3]؛ و الجوهر لا «موضوع» له. و إن غُيِّر لفظُ «الموضوع» بـ«المحلّ» فبعض الجواهر ـ كالصور ـ لها ضدٌّ.

أقول: احترز بـ«اصطلاح الحكماء» عن المصطلح العامي؛ فإنّ «الضد» عند العامّة هو المساوي في القوة إذا كان مُمانِعاً.

و اعلم أنّ الجوهر إمّا أن يُعنىٰ به ما ليس في محلّ، كما هو مصطلح الأوّلين، أو يُعنى به ما ليس في موضوع، كما هو مصطلح مَن تأخّر عنهم منذ عهد **أرسطاطاليس**.

و «الضدّ» على مصطلح الحكماء:

تارةً[4]، يطلق على الذات المعاقبة لِذات أخرى على موضوع واحد، و[5] لا يجتمعان فيه، و بينهما غاية الخلاف.

و تارةً، يطلق على هذا المعنى و لكن يُبدَّل[6] لفظ «الموضوع» بـ«المحل».

و قد يطلق على المعنيَين المذكورَين مع حذف «غاية الخلاف بينهما»؛ فهو يقال بمعانٍ أربعة[7].

و **قوله**: «عن ذاتين»: يجب أن يفهم منه «كلّ واحد من ذاتين» أو «أيّ واحد منهما» و إلّا لم‌يكن التعريف صحيحاً، إذ ليس «الضدُّ» مجموعَ ذاتين بل هو ذات واحدة.

و إذا عرفتَ هذا، علمت أن «الجوهر» بمصطلح الأوّلين ليس له ضد بشيء من معانيه الأربعة و لم‌يذكر ذلك[8] في هذا الكتاب. و أمّا «الجوهر» بالمعنى الآخر ففيه تفصيل:

و هو أنّا إن أردنا بـ«الضدّ» ما تعاقَبَ على «موضوع» ـ سواء اشترطنا غاية الخلاف أو لم‌نشترط ـ فليس له ضدٌّ بهذين المعنيين لكونه لا موضوع له؛ و إن أردنا به ما تعاقب على «محل» مع اشتراط غاية الخلاف كان بين الصورة المائية و الصورة النارية تضادٌّ؛ و لم‌يكن بينها و بين الصورة الهوائية مثلاً، تضادّ؛ إذ ليس بينهما خلاف في الغاية. و مع عدم اشتراط

---

١. ك: متعاقبتين؛ ساير نسخه‌ها: متعاقبين.
٢. مج ١: بينهما؛ ساير نسخه‌ها: وبينهما.
٣. ك: + و البعد.
٤. س: ـ تارةً.
٥. مج ٢: ـ و.
٦. مج ٢: يتبدّل.
٧. يک قسم، مصطلح عامه، و سه قسم مصطلح حكما.
٨. از عبارت «في هذا الكتاب ...» تا «بوضع ما ذا تصير موضوعة» در ص ٣١ از نسخهٔ «مج ٢»، افتاده است.

«غاية الخلاف»، فبين هذه الصور كلها و ما يجري مجراها تضادٌّ لا محالة.

هذا[۱] على رأي من يثبت الصورَ الجوهريةَ أو على تقدير ثبوتها؛ و أمّا على رأي من نفاها و هو رأي صاحب الكتاب، فكلّ الجواهر لا ضدّ لها مطلقاً.

[في أنّ من خاصية الجوهر أنّ بعضه يُقصَد بالإشارة]

قال: و من خاصية الجوهر أنّ بعضه يُقصَد بالإشارة، كجزئيات الأجسام و لاتوجد هذه[۲] لغيره؛ و أنّ بعضه يقبل الضدين لتغيّره في نفسه. و قيّد بهذا ليخرج عنه تغيّرُ الظنّ الكاذب صادِقاً، فإنّه لِتغيّرِ الأمر في نفسه لا لذاته[۳].

أقول: إنّما خصّص[٤] «قصد الإشارة» بـ«بعضه»، لأنّ الإشارة إما أن يراد بها الحسيةُ أو العقليةُ:

فإن أريد بها الحسية، فالمفارقات ـ و هي العقول و النفوس الناطقه ـ لاتقصد بالإشارة الحسية؛ بل المقصود بها هو الأجسام[٥] الجزئية.

و إن أريد بها العقلية، فالجسم الجزئي لايشار إليه إشارةً عقلية بل حسيّة.

و مقصود صاحب الكتاب هاهنا هو الإشارة الحسية بدليل تمثّلِه[٦] بـ«جزئيات الأجسام».

و فائدة تخصيصه بـ«الجزئيات» أنّ الجسم الكلّي و هو الذي لاتوجد إلّا في الذهن إن لم‌يكن جوهراً لحلوله في محلٍ مستغن عنه و هو النفس، فالأمر ظاهر ـ و هذا هو الذي اختاره المصنِّف و صرّح به في غير هذا الكتاب[۷] ـ و إن كان جوهراً فهو لكليته لايمكن أن يشار إليه إلّا بالإشارة العقلية لا الحسية.

[كليات الجواهر جواهر]

و كون كليات الجواهر جواهر، هو الرأي المشهور.

---

۱. آس ۱: ـ هذا. ۲. مج ۱: هذا.

۳. از عبارت «و من خاصية ... نفسه «لذاته» از نسخهٔ «مج ۲»، افتاده است.

٤. ت: خصّ. ٥. آس ۱: ـ الأجسام. ٦. آس ۱: تمسّكه.

۷. المشارع، ص ۲۳۱.

و احتجّوا عليه بأنّه لو كانت الجوهرية عارضةً بسبب الجزئية و التشخّص، لَما كانت ذاتيةً للماهية و لا لازمةً لها؛ و التالي باطل فالمقدم مثله. فالجوهرية إذن لنفس الماهية، فالماهية الكلية جوهر.

و أيضاً، لو كان هذا جوهراً لأنّه زيد، لَما كان عمروٌ جوهراً و ليس كذا.

و أجابوا عن حلولها في النفس المستغنية عنها بأنّ الجوهر هو الماهية التي إذا وُجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، كقولنا للمغناطيس الذي في الكف أنّه يجذب الحديد، بمعنى أنّه إذا كان لا في الكف يجذبه و إن لم‌يكن في الحال جاذباً، لكن في قوته ذلك.

و أجاب صاحب الكتاب بأنّ الإنسان الذي في الأعيان تلزمه الجوهريةُ لذاته و ليس الإنسان الذهني مشاركاً له في الحقيقة بل هو مثال حقيقته. و لايلزم من حكم الشيء حكم مثاله، و لا بالعكس. و لهذا مثال الإنسانية لايمشي و لايتكلم بل يفرض فيه مثال المشي و الكلام و غيرهما. و لو لزم من حكمِ أحدهما حكمُ الآخر للزم استغناء المثال عن المحل كاستغناء الخارجي و افتقار الخارجي إلى المحل لافتقار مثاله إليه؛ و كِلَي الأمرين باطل. و التمثل بالمغناطيس غير مطابق إذ المغناطيس الذي في الكف هو بعينه ينتقل من الكف فيجذب، و لاكذلك الصورة الذهنية فإنّها لاتصير هي بعينها خارجيةً. فقد بان أنّ تخصيص تمثّلِه[1] بجزئيات الأجسام واجب على كِلَي الرأيين. و لمّا لم‌يكن من ضرورة هذا الموضع تحقيق الحق منهما لاجرم أهملَه.

و **قوله**: «و لاتوجد هذه لغيره»: يريد أنّ هذه الخاصية و هي القصد بالإشارة الحسية لاتوجد لغير الجوهر الذي هو[2] من جزئيات الأجسام، و أما ما عدا الجسم الجزئي من الجواهر و الأعراض فلاتوجد هذه الخاصيّة له؛ أمّا الجسم الكلّي و الجوهر المفارق فقد مضى الكلام فيهما.

و أمّا الأعراض فربما يتوهّم أنّ المحسوسات منها، يقصد بالإشارة الحسية إذا كانت جزئيّة؛ و ليس كذا فإنّ العرض ذاته لغيره فلايقصد بالإشارة إلّا موضوعه.

فإن قيل: من المعلوم أنّ خاصة الشيء لاتوجد لغيره، فما الفائدة في تكرير ذلك؟.

---

۱. آس ۱: تمثيله.　　　۲. آس ۱: ـ هو.

قلت: جاز أن لايكون تكراراً بل حكماً بأنّ قصدَ الإشارة كما أنّه خاصة للجوهر بالنسبة إلى الأعراض، كذلك هو خاصة للجسم الجزئي بالنسبة إلى غيره من الجواهر أو بالنسبة إلى كلّ ما عداه من الأعراض و باقي الجواهر. و إن سلّمنا أنّه تكرارٌ فهو تأكيد بسبب توهّم مَن يتوهّم أنّ العرض الجزئي المحسوس كالسواد الذي في هذا الجسم يقصد بالإشارة الحسّية. و حمله على الأول أولى و أحسن.

قوله: «و إنّ بعضه يقبل الضدين لتغيّرِه في نفسه»، هذه[1] خاصية أخرى للجوهر و خُصِّص بـ«البعض» لكون الجواهر العقليّة لايتغيّر أصلاً؛ بل التي تتغير هي النفوس باعتبار تغيّر أخلاقها و ملكاتها و اعتقاداتها؛ و الأجسام بما يتجدّد فيها من الأعراض. و يريد بـ«تغيّرِه» التغيرَ الذي هو باعتبار الصفات المتقررة فيه لا بمجرد الاعتبارات الخارجية و لا بأنّ ماهيتَه تتغيّر في ذاتها.

و لاينفسخ هذا بالسطح الأسود إذا أبيضّ، لكونه عرضاً و قد قبل الضدين لأنّ القابلَ لهما هو الجسم لا ذلك السطح.

و لاينفسخ أيضاً بكون اللون المطلق يصّح أن يكون سواداً أو[2] بياضاً فإنّ جعْلَه لوناً هو بعينه جعلُه سواداً أو بياضاً مثلاً[3] و لايمكن انسلاخ أحد الفصول عنه مع بقائه لوناً بحاله.

و **قوله**: «فإنّه لتغيّر الأمر في نفسه لا لذاته»، معناه أنّا إذا ظننّا أنّ زيداً في الدار حال ما لم‌يكن فيها، فإنّ ذلك الظن في تلك الحال كاذب لا محالة. فإذا استمر ذلك الظن إلى حين دخول زيد إلى الدار، فإنّ ذلك الظن ينقلب من الكذب إلى الصدق الذي هو ضدُّه لتغيّرِ الأمر المظنون في نفسه لا لذات الظنّ؛ فإنّه لم‌يتغيّر بتقرّرِ صفةٍ فيه لم‌تكن، بل بمجرد نسبته إلى أمر خارجي هو المظنون.

[في أقسام العرض]

قال: و كلّ موجود في الموضوع إمّا[4] أن يُتصوَّر ثباتُه، أو لايتصور أصلاً؛ و

---

۱. آس ۱: هذا. ۲. س: و.

۳. آس ۱: ـ فإنّ جعْلَه لوناً هو بعينه جعلُه سواداً أو بياضاً مثلاً. ٤. مج ۱: و إمّا.

هذا هو «الحركة»، كانت في الكيف أو في الكمّ أو الوضع أو المكان؛ و قد سبق تعريفه.

و ما يتصور ثباتُه، فإمّا أن تُعقَل ماهيتُه دون القياس إلى غيرها، أو لاتُعقَل إلّا بالقياس إلى غيرها؛ و هذه هي «الإضافة»، كالأبوّة و البنوّة، لا الأب[١] و الابن؛ فإنّ لكلّ منهما وجوداً جوهرياً؛ ثم ربما تلحقه الإضافة بعد حينٍ كالأب، و إن كان يسمّى «المضاف الغير[٢] البسيط»، و كالمعلوم و العلم، فإنّ «المعلومَ» ماهيةٌ ذاته تتحقق دون الإضافة، و لكن لا من حيث كونها معلوماً. و الأول هو «المضاف الحقيقي البسيط».

سؤال: «العلّةُ» قيل إنّها لابد و أن تكون قبل المعلول و هذا محال؛ إذ العلة لايُعقَل مفهومُها إلّا مع المعلول؛ و إذ لا معلول لا[٣] عليّة.

جواب: هويّة ما تحمل[٤] عليه العلّيةُ تتقدّم على هويّة[٥] المعلولية، لا من حيث العلية و المعلولية و هذان معاً. و المتضايفان متعاكسان. و إذا اشتبه عليك ما ينعكس[٦] إليه أحد المتضايفَين فارجعْ إلى حدّ الإضافة و انظرْ إلى أنّها[٧] بوضعِ ماذا تصير موضوعةً، و برفعِ ماذا تُرتفَع؟ فتعرف قسيمَه[٨] المتعاكَس عليه.

و تلحق هذه[٩] جميعَ المقولات بحسب مساواة أو أشدية[١٠] أو مشابهة و نحوِ هذه.

أقول: لمّا تكلّم في «الجوهر» الذي هو «الموجود لا في موضوع»، تكلّم الآن في قسيمه و هو «العرض» الذي هو «الموجود في الموضوع»؛ و قسّمه: إلى ما يتصور ثباته، و إلى ما لايتصور ثباته.

و هذا الثاني هو «الحركة» و قد سبق ذكر أقسامها و تعريفها و أحكامها في العلم الطبيعي[١١].

---

١. مج ١: لأب. ٢. ك: ـ المضافَ الغيرَ. ٣. مج ١: فلا.
٤. ت: حمل. ٥. ك: + ما حمل عليه. ٦. مج ١: يتعاكس.
٧. از عبارت «في هذا الكتاب. و أمّا «الجوهر»» در ص ٢٧، تا اينجا از نسخه «مج ٢» افتاده است.
٨. مج ١: قسمة. ٩. مج ١: بهذه. ١٠. مج ١: شديدة.
١١. در جلد دوم همين اثر.

و أمّا القسم الأول و هو «الذي يتصور ثباته»، فقد قسّمه: إلى ما تُعقَل ماهيتُه دون القياس إلى غيرها، و إلى ماليس كذا. و تكلّمَ في الثاني الذي هو «الاضافة» و أخّرَ الكلام في الأوّل لأنّ فيه تقسيماً أيضاً.

و في الإضافة هاهنا أربعة أبحاث:

[البحث الأوّل ـ في أنّ تصور الإضافة بديهي]

البحث الأوّل: إنّ تصورها بديهي. و ما أورده من أنّها لاتُعقَل إلّا بالقياس إلى غيرها إنّما أتى به في معرض الترديد و التقسيم، لا لأنّه معرِّف لها؛ و إلّا لكان ذلك تعريفا للشيء بنفسه. إذ «القياس إلى الغير» لايفهم منه[١] إلّا الاضافة إليه. و ربما جاز أن يجعل معرِّفاً بحسب الاسم لا بحسب الماهية.

و إذا قيل: «الأب مضاف إلى الإبن»، فهاهنا مفهومات[٢] ثلاثة:

[١] «الإضافةُ» و هي الأبوّة.

[٢] و معروضُها و هو جوهر الأب.

[٣] و المجموعُ المركّب من المعروض مع العارض.

فالعارض، هو الإضافة التي كلامنا فيها و تسمّى بـ«الإضافة الحقيقية». و أمّا المعروض كالأب، فهو في نفسه ليس بمضاف بل له وجود جوهري غير كونه مضافاً بل[٣] الإضافة عارضة له لاحقةٌ به. و ليس هي من العوارض اللازمة، بل قد تبقى موجوداً مدة من غير أن تكون لاحقةً به، ثمّ بعد ذلك تلحقه الأبوّة. و في هذا تنبيهٌ على أنّها أمر زائد على ذات الأب.

و ربما كانت لازمةً، كالبنوّة للإبن و يسمّى المجموعُ المركب من اللاحق و الملحوق بـ«المضاف الغير البسيط[٤]». و ليس هو المراد بالإضافة المذكورة هاهنا، لأنّ كلامنا في «الإضافة» التي هي من أقسام العرَض؛ و هذا المجموعُ من حيث هو هذا المجموع ليس بعرَضٍ، بل هو جوهر مع عرضٍ؛ و لهذا سمّي بـ«الغير البسيط» و قد يسمّى بـ«المضاف المشهوري».

---

١. آس ١: ـ منه.　　٢. آس ١: مقومات.　　٣. ش: فإنّ.

٤. ت: البسيطة.

و هكذا حال «العلم» و «المعلوم»، فإنّ المعلوم له ذات و ماهيةٌ كالسماء و السواد، ثم عرضَ لتلك الماهيةِ ـ سواء كانت جوهراً أو عرضا ـ أنّها صارت معلومةً؛ فاعتبار كونِها تلك الذات غير اعتبار كونها معلومةً[١]؛ فماهية ذاته تتحقق دون الإضافة و لكن لاتتحقق بدونها من حيث كونها معلومةً[٢]. فإنّها إذا أخذتْ مع عروض الإضافة التي هي المعلومية إليها، فإنّه يمتنع تحقّقُها بدون تلك الإضافة؛ إذ المجموع لايتحقق إلّا بتحقق أجزائه[٣]، و الإضافة[٤] إذ ذاك جزء من المجموع المركب منها و من معروضها. و كذا العلم، فإنّ له ماهية عرض لها الإضافة إلى المعلوم و المضاف الحقيقي البسيط هو مجرد الإضافة العارضة التي هي المقصودة في هذا الموضع.

[البحث الثاني ـ في أنّه لايعقل مفهوم أحد المضافين إلّا مع مفهوم الآخر]

البحث الثاني: المضافان وجودهما معاً و لايعقل مفهوم أحدهما إلّا مع مفهوم الآخر: و قد أورد في الكتاب على هذا سؤالاً و حاصلُه أنّ العلة و المعلول متضايفانِ لايعقل مفهوم أحدهما إلّا مع مفهوم الآخر، و إذا ارتفع المعلول ارتفعت علّية العلّة[٥] له، و مع هذا اعترفتم بأنّه لابد من تقدّم العلة على المعلول و هذا ينافي تضايُفَهما و تلازُمَهما في التعقل و الارتفاع.

و أجاب بأنّ للعلّة ذاتاً مخصوصةً، و للمعمول ذاتاً[٦] أخرى مخصوصةً، و كلّ واحد من الهُويّتَين عرضَ له إضافةٌ: فلِهوية العلة إضافةُ العلية، و لِهويةِ المعلولِ إضافةُ المعلولية؛ فالتقدمُ إنّما هو لهوية العلة لا من حيث عليتها، و التأخرُ إنّما هو لهوية المعلول لا من حيث معلوليتها؛ و أمّا العلية و المعلولية و هما المضافان الحقيقيان، فهما معاً، لايتقدم أحدهما على الآخر؛ فالتقدم و التأخر للمعروضَين، و المعية للعارضَين.

---

١. ت، س: معلوماً.

٢. ت: ـ فماهية ذاته تتحقق دون الإضافة و لكن لاتتحقق بدونها من حيث كونها معلومةً.

٣. س: لايتحقق بدون أجزائه.　٤. ت: ـ و الإضافة.　٥. س: التامة.

٦. آس ١: ذات.

[البحث الثالث ـ في أنّ المتضايفين متعاكسان]

البحث الثالث: المتضايفان متعاكسان: فإنّ المضاف الحقيقي لابد له من انعكاس بالتكافؤ؛ و المركّبُ أيضاً لابد له من التعاكس إذا أخذ المضافان متعادلَين، كما يقال: «الأب أب الإبن»، و «الإبن إبن الأب». و إذا اختلّ التعادل اختلّ التعاكس، كما يقال: «الأب أب الإنسان» أو «الرأس رأس الحيوان»، فإنّه لو قيل: «الرأس رأس لذي الرأس» لانعكس.

و الانعكاس قد لايحتاج إلى حرف النسبة كالطويل و القصير و قد يحتاج إليها، كقولنا: «المولى مولى للعبد» و «العبد عبدٌ للمولى» و كقولنا: «العالِم عالِمٌ بالمعلوم»، و «المعلوم معلومٌ للعالِم».

و **قوله**: «و اذا اشتبه عليك مايتعاكس إليه أحد المتضايفين، فارجعْ إلى حدّ الإضافة و انظرْ إلى أنّها بوضعِ ماذا تصير موضوعةً و برفعِ ماذا ترتفع، فتعرف قسيمَه المتعاكَس عليه»: مثال ذلك: المولى من حيث هو مولى، فإنّه لايتحقق كذلك إلّا بالعبد، لا بالحيوان و لا بالناطق و لا منتصب[1] القامة مثلاً، و لا يرتفع من حيث هو كذلك إلّا برفعه؛ فعلمنا أنّ العبدَ هو المعاكَسُ له.

و قد يقع التضايف بين أمرين متشابهين، كالأخوّة و الأخوّة. و ربّما ظنّ أن الإضافة بينهما واحدة و ليس كذا؛ بل أخوّة هذا لذاك غير أخوّة ذاك لهذا، و هو ظاهرٌ عند التأمل.

[البحث الرابع ـ الإضافة تعرض للمقولات المشهورة كلّها]

البحث الرابع: الإضافة تعرض للمقولات المشهورة كلّها:

أمّا للجوهر، كالأب و الإبن.

و أمّا للكّم، كالطويل و القصير في المتصل، و الكثير و القليل في المنفصل.

و أمّا للكيف، كالأحرّ و الأبرد.

و أمّا للإضافة، كالأبعد و الأقرب، فهذه إضافة عارضة لإضافة أخرى.

و أمّا للأين، كالأعلى و الأسفل.

---

١. مج ٢: ينتصب.

و أمّا لمتى، كالأقدم و الأحدث.

و أمّا للوضع، كالأشدّ انتصاباً و انحناءً.

و أمّا للمِلك، كالأعرى و الأكسى.

و أمّا للفعل، كالأقطع و الأصرم.

و أمّا للانفعال، كالأشد تسخّناً و تبرّداً.

و **قوله**: «بحسب مساواة»: إشارة إلى الإضافة العارضة للكم، فإنّ المساواةَ اتفاقٌ في الكمية.

و **قوله**: «أو أشدية»: قد ذكرتُ منه[1] عدة أمثلة.

و **قوله**: «أو مشابهة»: يشير به إلى الإضافة التي تعرض للكيف، فإنّ «المشابهة»: «اتفاقٌ في الكيفية». و فرق بين «الكيف الموافق» و بين «الموافقه في الكيف»، فإنّ الأوّل كيفيةٌ مع إضافة هي الموافقة، و الثاني موافقةٌ متخصِّصَةٌ بالكيف.

و **قوله**: «و نحو هذه»: هذا كـ«المناسبة» التي هي «اتّفاق في النسبة»، و كـ«المماثلة» التي هي «اتّفاق في النوع»، و كـ«الموازاة» و «المباينة» و غير ذلك مما يتعذر حصره، و في الإضافة عدة مباحث، لكنّي اقتصرتُ على ما اقتَصرَ هو عليه.

[في الكمّ]

قال: و الذي يُتصوَّر ثباتُه معقولاً دون إضافة: فإمّا[2] أن يحصل تصوّرُه[3] دون اعتبار أن[4] يوجب التجزّي و عدم التجزّي و نسبةً و ترتيباً[5] في نفسه و محلِّه، أو يحصل تصوُّرُه[6] موجباً لذاتِه هذه الأشياءَ؛ و هذا هو «الكمُّ» و هو «ما لذاته يقبل التجزي و اللاتجزي و التناهي و اللاتناهي و المساواةَ و اللامساواة»[7]؛ و تلحق هذه بالجسم[8] بتوسّطِه.

---

١. س: فيه؛ آس ١: ـ منه.
٢. مج ١: و إمّا.
٣. س: بصورة.
٤. ت: بأن.
٥. مج ١، مج ٢، آس ٢: ترتيب.
٦. مج ١: الصورة؛ مج ٢: بصورة.
٧. ت، مج ١، مج ٢، آس ٢: التفاوت.
٨. مج ٢: الجسم.

سؤال: عرّفتَ الكمَّ بهذه، و لايُعرَف إلّا به.

جواب: ليس هذا «حدّاً حقيقاً» و لا «رسماً» كما ينبغي؛ و ليس كلّ ذاتي يخطر بالبال مفصّلاً ـ كما دريت ـ و إن أُخطِر جملةً؛ فالعامّة عرّفوا الجسمَ و أخذوا فيه جملةً، جزءَيه [۱] ـ الهيولى و الصورة ـ و في التفصيل احتاج إلى الحجة، و إن كان ذلك يحصل بتنبيهٍ أيضاً؛ و الجسم أشهر من جزءَيه المفصَّلين، لا [۲] إجمالاً؛ بل ربما كانت الإنسانية أشهر من النفس و إن أُخذتْ في تعقّلِها ألبتة في الذهن مجملاً. فهذه و إن كانت تتقوّم بالكمية هي أشهر من إخطارها مفصّلةً مستقلّةً. فجُعلتْ كشرحِ اسمٍ في تقسيمٍ، لا حدّاً و لا رسماً [۳]؛ كيف؟ فالعوالي [٤] من المقولات لا جنس لها، فلا فصل، فلا حدّ لها [٥]، فهي ظاهرة.

أقول: قوله: «و الذي يتصور ثباته معقولاً دون إضافة»: منه يتبيّن أنّه أراد بالقياس إلى الغيرِ الإضافةَ إليه؛ و به يظهر أنّ الذي لاتُعقَل [٦] ماهيتُه إلّا بالقياس إلى غيرها، لايصلح معرِّفاً للإضافة، كما عرفت.

و يجب أن تفهم من «التجزي» كونَه يتأتّى أن يفرض فيه شيءٌ غير شيءٍ، لا التجزي بالفعل، فإنّه غير لازم للكم، إذ كثير من الكميات لايتجزّى بالفعل.

و عدم التجزي فيه إشكالٌ فإنّه إن قُيِّد بـ«الفعل» فليس من خواصّ الكمّ، إذ كثير ممّا ليس بكمّ لا تتجزّى بالفعل، و إن لم يقيّد بـ«الفعل» بل عُنِي به عدم التجزي بمعنى أن لا يتأتّى أن يفرض فيه شيء غير شيء؛ فهذا ينافي الكمّ، فكيف يكون الكمّ موجباً له، فالأولى أن يقيّد بـ«الفعل» مع إضافة قيد أخر يخصّصه بالكم.

و فيه مع هذا تعسّفٌ ظاهر لا حاجة إليه.

و **قوله:** «يحصل تصوّره موجباً لذاته هذه الأشياء»: احترز بلفظة «لذاته» عن الكمّ بالعرض، و هو الذي يكون موجوداً في الكم، أو الكمّ موجوداً فيه، أو حالاً في محلّ الكم.

---

۱. ت: جزآه. ۲. ك: إلّا. ۳. مج ۱، مج ۲: أو رسماً.
٤. مج ۱: فالعوالي: ساير نسخهها: و العوالي. ٥. ت، مج ۱، مج ۲: ـ لها.
٦. ت: لايتعقل.

فإنّه يوجب هذه الأشياء بواسطة إيجاب الكمّ لها، لا لأنّ طبيعة العارض للكم أو لمحلّه، أو المعروض له، توجبانها [١] من حيث هما تلك الطبيعة.

و قد يكون الشيء الواحد «كمّاً بالذات» و «بالعرض» معاً بحسب اعتبارين، كالزمان الذي هو كمٌّ في ذاته، و كمٌّ بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة.

و **قوله:** «و التناهي و اللاتناهي»: فيه أيضاً إشكالٌ فإنّ ما ليس بكمية يوصف بـ«اللانهاية»، و هو كلّ ما لا نهاية له، إذ لا يخرج الشيء عن النفي و الإثبات، فيجب أن يقيّد أيضاً بقيد مخصِّص و ليس في اللفظ ما يدلّ عليه.

قوله: «و تلحق هذه بالجسم بتوسُّطه»: يريد أنّ هذه الخواص ـ التي هي قبولُ التجزّي و اللاتجزّي و التناهي و اللاتناهي و المساواة و التفاوت ـ و إن [٢] كانت كلُّها لاحقةً بالجسم، لكن لحوقُها به لا لكونه جسماً؛ بل لأجل أنّه ذو كمّ فقبلها الكمُّ بالذات، و قبلها الجسمُ بتوسط الكمّ.

و قد أُورِد على هذا: أنّكم قلتم إنّ التجزّي و القطع و الفصل إنّما تقبله المادة؛ و هاهنا حكمتم أنّ قابل التجزّي لذاته هو الكمّ.

و أجيب بأنّ الذي تقبله المادة هو التجزّي بمعنى القطع و الانقسام بالفعل؛ و أمّا التجزي بمعنى أنّه يتأتّى أن يتوهّم في أمرٍ شيء غير شيء، فهو من خواصّ الكم؛ و أيضاً فإنّه يجوز أن يكون المُعِدّ للمادة لقبول القطع و الفصلِ الكمُّ، ثم يقبلهما بتوسط المادة و إن كان هو المصحِّح؛ إذ لا يمتنع أن يقبل المصحّح بالذات أمراً أفاده لغيره بالعرض.

قوله: «عرّفتَ الكمّ بهذه و لاتُعرَّف إلّا به»: يريد أنّا لانتصوّر التجزّي و التناهي و المساواة و مقابلاتها التي هي اللاتجزّي و اللاتناهي، و التفاوت ـ الذي هو عبارة عن اللامساواة ـ إلّا و أن نتصوّر الكمّ: فلو عرّفنا [٣] الكمّ بهذه الأشياء التي لايُتصوَّر إلاّ بعد تصوّرِه، لكان ذلك تعريفاً دوريّاً.

و حاصل الجواب أنّه سلّم أنّ هذا لايجوز أن يكون معرِّفاً لماهية الكمّ لا على وجه الحدّية، و لا على وجه الرسميّة، و إنّما هو تعريف لها بحسب الاسم. و إذا أخذ معرِّفاً بهذا

١. مج ٢: موجباتها. ٢. ت: فإن. ٣. آس ١: عرفت.

المعنى اندفع الدور الذي ألزمه؛ فإنّ هذه الأشياء و إن كانت ماهيةُ الكمّ ذاتيةً لكلّ واحد منها، لا يلزم من تصوّر كلّ واحد منها تصورُ ماهية الكمّ على سبيل التفصيل، بمعنى أن يُعرَف تميّزُه عمّا عداه باسمٍ أو بغيره، فإنّه ليس كلّ ذاتي يخطر بالبال مفصّلاً، كما دريت ذلك في علم المنطق، و إن كان لابدّ و أن يخطر جملةً.

و من أمثلة ما يُعلَم جملةً، و لايُعلَم تفصيلاً، الهيولى و الصورة اللذَينِ[1] يتقوّم بهما الجسمُ: أمّا مطلق الجسم على رأي من يثبت له هيولى أبسط منه؛ و أمّا الجسم المنوّع منه على ما هو متفق عليه؛ أمّا أنّا[2] نعلمهما جملةً فلأنّا لو لم‌نعلمهما لَما علِمنا الجسمَ المركب منهما لاستحالة تصور الكل بدون تصور أجزائه؛ و أمّا أنّا لانعلمهما تفصيلاً فلأنّا لو علمناهما كذلك لَما احتجنا في إثباتهما إلى إقامة حجة بل كان مجرّد تصوز الجسم و العلم بوجوده كافياً في العلم بوجودهما.

فإن قيل: إنّا و إن أقمنا الحجة على إثباتهما فإنّا لانفتقر في إثباتهما إليها بل يكفي في إثبات وجود الهيولى و الصورة مجرّد التنبيه و الإخطار بالبال لاسيما الصورة النوعية و الهيولى التي هي مطلق الجسم.

قلنا: لايضرّ ذلك في غرضنا، فإنّا لو علمناهما على وجه التفصيل لَما افتقرنا بعد تصور الجسم و العلم بوجوده إلى ذلك التنبيه و الإخطار الزائدَين على ذلك التصور و العلم. و الجسم و إن كان أشهر من جزئَيه تفصيلاً فليس بأشهر منهما إجمالاً.

و من أمثلة ذلك أيضاً، كون الإنسان الذي هو مركب من النفس و البدن أشهر من النفس التي هي جزؤه، فإنّها يفتقر في إثبات وجودها إلى برهان أو تنبيه و الإنسان مستغن عنهما؛ هذا على وجه التفصيل، و أمّا على وجه الإجمال فإنّ النفس لابدّ و أن تؤخذ[3] في تعقل الإنسانية في الذهن مجملاً و كذلك الحال فيما نحن فيه؛ فإنّه و إن كانت المساواة مثلا متقوّمة بالكمية، إذ هي عبارة عن الاتفاق فيها، فالمساواة أشهر من إخطار الكمية مفصّلةً مستقلّة و كذا غيرها من الأشياء المذكورة؛ فإذا جعلت المساواة و ما معها معرِّفة للكم

---

۱. ظاهراً «اللذان» درست است

۲. آس ۱: ـ أنّا.

۳. آس ۱: توجد.

بحسب الاسم و إن كان من حيث ماهيته المجملةِ ـ أي التي لم يشترط فيها التميّزُ عمّا عداها ـ أعرف منها، لكونها ذاتيةً لها في العقل كان ذلك جائزاً؛ إذ ليس مِن شرط مَن يُعرِّف الشيء أن يَعْرِف كلّ أسمائه[1] أو يعرف له إسماً. فهذا تعريف للكم بحسب إسمه ذكر في أثناء تقسيم الأعراض إلى أقسامها و لم يقصد به أن يكون حداً للكمّ و لا رسماً له.

ثم كيف يجوز أن يكون للكمّ حد و هو من الأجناس العوالي؟ فإنّ الحدّ يتركّب من الجنس و الفصل، و الجنس العالي لا جنس فوقه ليتركب منه و من الفصل، و ليس فيه تركيب أصلا ليُحَدّ بذاتياته و إن لم يكن جنساً و فصلاً. و هذا لم يذكره في الكتاب و لابدّ منه؛ إذ ليس من شرط الحدّ أن لا يكون إلّا من الجنس و الفصل.

و في **قوله**: «لا جنس لها فلا فصل فلا حد»: بفاء التعقيب فيهما، إشعار بأنّ الفصل لا يُميِّز إلّا عن الجنس، و أنّ الحد لا يكون إلّا من جنس و فصل و قد عرفت أن كلّ واحد منهما غير لازم.

و أمّا الرسم، فلايجوز تعريف الكمية به أيضاً لأنّها ظاهرة و إلّا لم تكن هذه الأشياء المتقوّمة بها ظاهرةً فاستغنتْ عن التعريف من حيث ماهيتها سواء كان ذلك التعريف بالحدّ أو بالرسم.

[في أقسام الكمّ من المتصل و المنفصل و أحكامهما]

قال: و قُسّم: [١] إلى «كمّية متّصلةٍ» و هي التي يُوجَد لأجزائها حد مشتركٌ تتلاقى عنده.

و قسّمت: إلى غير قارّ الذات، كمقدار الحركة التي تتصل أجزاؤها بـ«الآن»؛ و قارِّها: و قُسِّم إلى مجرد طولٍ مأخوذاً في العقل وحدَه و[2] يسمّى[3] «خطّاً»، و مع العرْض يسمّى «سطحاً»، و مع العمق[4] «جسماً تعليمياً». و هذه الأبعادُ أعراضٌ كما ستعرف.

---

١. آس ١: أساميه.
٢. ك: ـ و.
٣. مج ١، مج ٢، آس ٢: سمّي.
٤. ك: + يسمّى.

و ظُنّ أنّ «المكان» من أنواع الكمّ المتصل. و مِن حدّه السطح و الباقي من المضاف؛ فلا استحقاق للنوعيّة له.

[٢] و إلى «كمّية منفصلةٍ» و هي التي لايوجد لأُجزائها ذلك، كالعدد.

و ليس «القول» نوعاً منه، بل أمرٌ يلحقه ذلك[١].

و «الخفّة» و «الثِقَلُ ـ اللذان[٢] هما عبارتان عن قوة محرِّكة للشيء إلى الوسط أو عنه ـ ظُنّ أنّهما من الكمية؛ و ليس كذا.

و ما ظُنّ أنّه «مساواةٌ»، أُخِذ من تقاوُمِ شيئَين[٣] في جذب عمود الميزان، و إذا اشتدّ الجذبُ لِشدة الثقل سمّي «تفاوتاً». و في الحقيقة «المساواة» هو انطباق طرفَي كلٍّ من شيئين على طرفَي الآخر مع انطباقهما؛ و ما ليس كذا فلا مساواة فيه.

و قسّم الكمّ أيضاً إلى ذي وضع و غيره، و هو ما لأجزائه اتّصال مع ثبات[٤] يمكن أن يقال أين كلّ واحد منهما من الآخر. و خرج منه من أنواع المتصل الزمان داخلاً فيما لا وضع له الذي ليس كذا.

و الكميات لا ضدّ لها؛ إذ ثلاثة المتصلات تجتمع؛ و الزمان لايتعاقبها على موضوعها، فإنّ موضوعه «الحركة». و المنفصلات كلّ نوعٍ أقلٍ، موجودٌ في الأكثر فلا مضادّة.

و الزوج و الفرد ليسا[٥] بضدين؛ بل الفرد هو العدم[٦] المقابل للزوج فليس[٧] بذات، و أُخِذت الذات[٨] في حد الضدين؛ ثم الفرد يتقوم بالزوج، كما قال الشيخ المبرّز؛ و عنى أنّ العدميات في مفهومها تتقوّم بالوجوديات.

و المتصلات لاتُضادّ المنفصلات للاجتماع؛ و أمّا من غيرها فلا مضادّة.

و ما تؤخذ أضداداً[٩] في الكم، كالانحناء و الاستقامة في الخطوط، و الأقلية و الأكثرية في المنفصل، و الأصغرية و الأكبرية في قسيمه، فالأوّلان كيفيات في

---

١. مج ١: ذاك.
٢. آس ٢: اللتان.
٣. مج ١: الشيئين.
٤. ت: إثبات.
٥. مج ٢: ليستا.
٦. مج ٢: عدم.
٧. مج ١: و ليس.
٨. ت، مج ١، مج ٢: ـ الذات.
٩. مج ١: أضداد.

كميات و هذه ليس بينها[1] غاية الخلاف، و تختلف بالإضافات. أنّا لاينكَر[2] أنّ المقدار الأكبر و سمّي ج في نفسه، و الأصغر و هو ب المتّصلين المتعاقبين على مادة واحدة بالتخلخل و التكاثف، لايجتمعان حتى لو حُذف «غاية الخلاف» كانا ضدين[3].

أقول: لمّا تكلّم في تعريف الكمّ، تكلّم بعد ذلك في أقسامه و في أثناء ذلك في أحكامه. و قد قسّمه بتقسيمين[4]: إلى متصل و منفصل و إلى ذي وضع و غير ذي وضع. و قسّم المتصل إلى الزمان و الخط و السطح و الجسم التعليمي. و بيّن خروجَ أشياء عن الكمّ يظنّ أنّها منه و ليست منه و هي «المكان» و «القول» و «الخفّة» و «الثقل». و بيّن أيضاً أنّ الكمّ لا ضدّ له لا منه و لا من غيره. و إذا عرفت هذا، فقوله: «و قسّمت إلى غير قارّ الذات كمقدار الحركة التي تتصل أجزاؤها بالآن»: يريد بمقدار الحركةِ الزمانَ كما عرفت. و نبّه على أنّه متصل بأنّ الآن المفروض فيه حدٌّ مشترك هو بداية لأحدِ جزئَيه و نهايةٌ للآخر و هو معنى «تلاقي الأجزاء» عنده.

و قوله: «و قسّم إلى مجرد طولٍ مأخوذاً في العقل وحده و يسمى خطاً و مع العرض يسمّى سطحاً»: فاعلم أنّ الطول لايوجد في الأعيان مجرّداً عن العرض، و لا الطول و العرض يوجدانِ فيه مجرّدَين عن العمق، كما بيّن في العلم الطبيعي، بل العقل يتصور الطول مع قطع النظر عن العرض و العمق و هو معنى كونه مأخوذاً في العقل وحده، و يتصور الطول و العرض مع قطع النظر عن العمق و الأوّل هو الخط و الثاني هو السطح.

قوله: «و مع العمق جسماً تعليمياً»، يريد أنّه إذا أخذ الطول في العقل لا وحده بل مع العرْض و العمق، سمّي مجموعُ الثلاثة بـ«الجسم التعليمي».

و استدلّوا على مغايرته للجسم الطبيعي بأنّ الجسم الواحد تتوارد عليه مقاديرُ مختلفةٌ مع بقاء جسميته في الأحوال كلّها و هذا دليل عرضيته أيضاً.

قوله: «و ظنّ أنّ المكان من أنواع الكمّ المتصل و مِن حدِّه السطحُ و الباقي من المضاف

---

١. س: بينهما.　٢. ك: لاننكر.　٣. مج ٢ (تصحيح در هامش): لا ضدّين.
٤. آس ١: بقسمين.

فلا استحقاق للنوعية له»: يريد أنّ المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي. فـ«السطح» مأخوذٌ في تعريف «المكان» و هو من الكمّ، و باقي ما ذكر في تعريفه من «الظاهر» و «الباطن» و «الحاوي» و «المحوي»، فهو من المضاف؛ فبعض ما ذكر في التعريف و هو السطح، هو أحد أقسام الكمّ، و البعض الآخر ليس من الكمّ، فليس المكانُ المعرَّفُ بذلك نوعاً آخر من الكمّ.

قوله: «و إلى كمية منفصلة و هي التي لاتوجد لأجزائها ذلك»: يريد أنّه لاتوجد لأجزائها حد مشترك تتلاقى الأجزاء[1] عنده كما في الكمية المتصلة. فإن فرض في العدد الفردِ واحدٌ متوسط بين آحاد مصطفّة، فلا أولوية لبعض آحاد العدد بالوسطية من بعض، و لايتصوّر ذلك إلّا في أمور متقدّرة عرضتْ لها الوحدةُ و العددية، فيكون من الكمّ المنفصل بالعرض لا بالذات؛ و كلامنا في الذي بالذات. و العدد من حيث هو عددٌ لا ترتيب وضعي و لا وسط فيه.

قوله: «و ليس القول نوعاً منه بل أمر يلحقه ذلك»: معناه أنّ بعضهم زعم أنّ الكمّ المنفصل هو «العددُ» و «القولُ»؛ و هو خطاء فإنّ «القول» ليس بكمٍّ في نفسه، بل تعرض له الكميةُ من جهة العدد كما تعرض لغيره من الجواهر و الأعراض، فهو كمٌّ بالعرض لا بالذات.

قوله: «و الخفّة و الثقل اللذان هما عبارتان عن قوة محركة للشيء إلى الوسط أو عنه، ظنّ أنّهما من الكمية و ليس كذا»: فاعلم أنّ هذين من الكمّ بالعرض لحلولهما في محل الكمّ فإنّ القوة حالّةٌ في الجسم، و الكميةُ حالّة فيه أيضاً.

قوله: «و مَن[2] ظنّ أنّه مساواة أخذ من تقاوم شيئين في جذب عمود الميزان و إذا اشتد الجذب لشدة الثقل يسمّى تفاوتاً»: يريد أنّ منشأ غلطهم في الحكم بأنّ الخفة و الثقل من الكم، ظنُّهم أنّهما[3] يقبلان «المساواة» و «التفاوت» اللذين هما من خواص الكمّ كما يقال إنّ كذا مساوٍ لكذا في الخفة و الثقل أو مفاوت له فيهما؛ و هذا الظن فاسد فإنّ «المساواة» و «التفاوت» المستعملَين هاهنا غير المساواة و التفاوت المعرَّف بهما الكمّ فإنّ المراد بـ«المساواة» في هذا الموضع تقاوُمُ شيئين في جذب عمود الميزان، و المراد بـ«التفاوت» فيه اشتداد الجذب لزيادة الثقل؛ و أمّا المراد بـ«المساواة» في تعريف الكمّ فهو معنى آخر و

---

١. ت: ـ تتلاقى الأجزاء. ٢. آس ١، مج ٢: ما. ٣. ت: أنّهم.

هو الذي يطلق عليه لفظة «المساواة» بالحقيقة؛ و إليه أشار بقوله: «و في الحقيقة المساواة هو انطباق طرفَي كلّ من شيئين على طرفَي الآخر مع انطباقهما»: و يجب أن تعلم أن «المساواة» بهذا المعنى مختصة بالكمّ المتصل، إذ المنفصل ليس فيه طرفٌ و وسطٌ حتى يتصور انطباق طرفَيه مع انطباق ما بينهما؛ فالمساواة المختصة بالكمّ الشاملةُ لقسيمَيه[1] هي التي قيل إنّها اتّفاق في الكمية.

قوله: «و ماليس كذا فلا مساواة فيه»: معناه أنّ ما لايقبل الانطباق المذكور فلا مساواة فيه بالمعنى الحقيقي. و لمّا لم‌تكن القوة المحرِّكة للجسم إلى الوسط و هي «الثقل»، و القوه المحرِّكة له عن الوسط و هي «الخفّة» مقابلَين لهذا الانطباق، لا جرم لم‌يقبلا المساواة بمعناها الحقيقي فبطل ظنُّ مَن حكم بقبولهما لها.

قوله: «و هو ما لأجزائه اتصال مع ثبات»: يشير بذلك إلى الكمّ ذي الوضع.

قوله: «و خرج منه من أنواع المتصل «الزمان» داخلا فيما لا وضع له الذي ليس كذا»: معناه أنّ الكمّ ذا الوضع يدخل فيه كلّ أنواع الكمّ المتصل ما عدا الزمان، فيبقى تحت ما لا وضع له و هو ما ليس لأجزائه اتصال مع ثبات الزمان و العدد الذي هو الكمّ المنفصل.

قوله: «إذ ثلاثة المتصلات تجتمع»: يريد أنّ الخط و السطح و الجسم التعليمي يجتمع في الجسم الطبيعي و من شأن الضدين أن لايجتمعا[2] في موضوع واحد.

قوله: «و الزمان لايتعاقبها على موضوعها، فإنّ موضوعه الحركة»: فاعلم أنّه لمّا بيّن أنّ المتصلات القارّة لاتتضادّ في أنفسها، بيّنَ بعد ذلك أنّها لاتُضادُّ المتصل الغير القار و هو «الزمان». و إنّما[3] لم‌تضادّه لأنّ من شأن الضدين التعاقب على موضوع واحد، و موضوعُ الزمان هو «الحركة» و موضوع المتصلات القارة هو الجسم الطبيعي.

قوله: «و المنفصلات كلّ نوع أقل موجوداً في الأكثر فلا مضادة»: فاعلم أنّه لمّا بيّن عدم التضاد في المتصلات، شرع في بيان عدم التضاد في المنفصلات: و حكمُ الضدين أن لايتقوّم أحدُهما بالآخر، لكن العدد الأكثر يتقوم بالأقل لوجوده فيه فلايتضادان. و هذا الاستدلال لايتمشّى على رأي من يرى أن كلّ واحد من الأعداد فهو نوع واحد لايتقوم

---

١. آس ١: لقسمَيه. ٢. ت: لايجتمعان. ٣. ت: وإذا.

بنوع آخر منه؛ فإنّ العشرة لو تقوّمتْ بخمسة و خمسة، لَما كان تقوّمُها بذلك أولى من تقوّمِها من ستّة و أربعة أو من سبعة و ثلاثة أو من ثمانية و اثنتين. و الماهية إذا تقوّمت من أمور و تحصّلتْ ذاتها منها فلايمكن أن تتقوم تلك الماهيةُ بعينها من غير تلك الأمور. فالأجود أن يبيّن عدم مضادة العدد الأكثر للعدد الأقل بأنّه ليس بينهما غاية الخلاف، إذ لاينتهي الأكثر إلى حدّ لايتصور المزيد عليه.

قوله: «بل الفرد هو العدم المقابل للزوج فليس بذات و أخذت في حدّ الضدين»؛ يريد أنّ «الزوجَ» هو الذي يصح انقسامه بمتساويين، و «الفردَ» هو[1] ما لايصح انقسامه بهما؛ فليس الفرد من حيث هو فرد بذاتٍ، بل الذات هو العدد الذي هو موضوع الزوجية و الفردية، و كلامنا في العدد من حيث اتّصافه بهما. و إذاكانت الفردية التي هي عبارة عن عدم الانقسام بمتساويين جزءاً من العدد الفرد من حيث هو كذلك، وجب أن يكون العدد الفرد من حيث إنّه فردٌ عدمياً أيضاً. إذ كلّ ما يتقوم[2] بالعدمي فهو عدمي، و العدمي ليس بذات، فالفرد ليس بذات فلايكون مضاداً للزوج؛ إذ المأخوذ في حدّ الضدين أنّهما ذاتان متعاقبان على موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف.

قوله: «ثم الفرد يتقوم بالزوج، كما قال **الشيخ المبرّز**؛ و عنى أن العدميات في مفهومها تتقوّم بالوجوديات»: فاعلم أنّه أشار بالشيخ المبرّز إلى الرئيس **أبيعلى بنسينا**[3]، فإنّه حكم بأنّ الفردية يتقوم بالزوجية و خالَفَه فيه صاحب البصائر، **ابنسهلان**[4]، قائلاً: إنّ موضوع الفردية و إن تقوّم بموضوع الزوجيّة إلّا أنّ الفردية إمّا عدم الزوجية على ما هو الحق، أو ضدُّها ـ كما قد يتوهّم ـ و الشيء لايتقوم بضدّه أو عدمه.

و قد خالفَ بعضهم في تقوُّم الفرد بالزوج، كونَه[5] فَهِم منه وجود العدد الزوج في العدد الفرد، فعارضه بوجود الفرد في الزوج أيضاً، و زعم أنّه ليس تقوُّمُ أحدِهما بالآخر أولى من

---

١. س: ـ هو.

٢. س، آس ١: يقوم. نسخهٔ «آس ١» از اول شرح تا اینجا با خط جدیدتری کتابت شده است و چند کلمه از اول و آخر «قال ...» آورده شده است و تمام متن نقل نشده است اما تحریر اصلی که از اینجا موجود است تمامی متن تلویحات را دارد.

٣. الشفاء، المقولات، المقالة ٤، الفصل ٢، ص ١٤٠.

٤. البصائر النصيرية، ص ١١٦.

٥. مج ٢ (نسخه بدل): كأنّه.

العكس. و المصنِّف ردّ على صاحب البصائر و غيرِه في ذلك و بيّن أن مرادَ **الشيخ الرئيس** مِن تقوّمِ الفرد بالزوج أنّ الفرد لمّا كان عدميّا كما مرّ، فهو لايحصل مفهومه في الذهن إلّا بحصول مفهوم الوجودي[1] الذي ذلك العدمي عدمه فيه، كما أنّ مَن لايفهم البصر لايفهم العمى الذي هو عدمه؛ فمفهوم الوجودي جزء من مفهوم العدمي فهو متقوم به في الذهن لا في الخارج.

و إذا كان متقوماً به فلايكون ضدَّه لأنّ أحد الضدين لايتقوم بالآخر.

قوله: «و المتصلات لاتضاد المنفصلات للاجتماع»: فاعلم أنّ بَعد ما بيّن أنّ المتصلات في أنفسها لاتتضادّ، و أنّ المنفصلات في أنفسها لاتتضاد، بيّنَ أنّ المتصلات و المنفصلات لايحصل بينهما تضادٌّ، لأنّ الجسميّة الموضوعة للكم المتصل هي بعينها حالَ موضوعيتِها له، تكون موضوعةً للكم المنفصل إذا كانت متعددة فقد اجتمعا في موضوع واحد.

قوله: «و أمّا من غيرها فلا مضادّة»: يريد أنّ الكميات كما أنّه لايضاد بعضُها بعضاً، كذلك ليست بمضادّة لِما هو من غير مقولة الكمّ. و بيانه بصحة الاجتماع أيضاً، و لوضوحه، لم‌يذكره.

قوله: «فالأوّلانِ كيفيات في كميات»: يشير إلى أن الانحناء و الاستقامة على تقدير أن يكون بينهما تضادٌّ فلايدل ذلك على أنّ في الكميات تضاد، إذ هما من باب الكيفيات و إن كان موضوعهما من باب الكمّ؛ فلو كان بينهما تضاد ـ و إن كان فيه نزاع لا حاجة إلى ذكره ـ لَما لزم من ذلك أن يكون بين موضوعهما و هو الكمّ تضادٌّ[2].

قوله: «و هذه ليس بينها غاية الخلاف»: يشير إلى الأقلية و الأكثرية و الأصغرية و الأكبرية.

قوله: «و تختلف بالإضافات»: يريد أنّ هذه تختلف بالإضافة فقد يكون الشيء الواحد صغيرا باعتبارٍ و كبيراً باعتبارٍ، و كذا في القليل و الكثير؛ فلو تضادّا لاجتمع الضدان. و عند التحقيق فهذه كميات مع إضافة لا مجرّد كميات.

و صاحب الكتاب تكلّمَ بعد تسليم أنّها كمياتٌ فقط، على وجه المسامحة و النزول. و ما

---

١. آس ١: وجود.　　　٢. ت: و هو تضاد الكم.

ذكره من حال المقدارين للأكبر و الأصغر المتعاقبين على مادة واحدة بالتخلخل و التكاثف، فقد سلّم وقوع التضاد بينهما إذا لم يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف؛ أمّا مع اشتراط ذلك فلايتضادّان إذ لاينتهي المقدار في الكبر إلى حد لايتصور ما هو أكبر منه، و بين الصغير و ما هو أكبر منه من المنافاة أكثر ممّا بينه و بينه منها؛ هذا لو صحّ التخلخل و التكاثف بالمعنى المذكور و فيه بحث سيأتي.

[في الكيف]

قال: و الذي يُعقَل غيرَ متعلّق لنفسه بهذه الأشياء من قبول التجزي و نحوِه هي «الكيفية»: و هي «هيئة قارّة لايحوج تصوّرُها[١] إلى أمر خارج عنها و موضوعِها»، و لا اعتبار ما ليس بواجب فيها من التجزئة و الترتيب و نحوهما.

أقول: قوله: «لنفسه»: احترز بذلك عمّا يقبل التجزي و المساواة و ما معهما بالعرض لا بالذات. و «الكيفية» من حيث هي «هيئة» امتازت عن الجوهر، و من حيث هي «قارّة» امتازت عن الحركة، و من حيث «لايحوج تصورُها إلى أمر خارج عنها و موضوعِها» امتازت عن الإضافة، و بباقي ما ذكر في تعريفها امتازت عن الكمّ.

[في أقسام الكيف]

قال: فمنه، كمالات، و استعدادات:

[١] و الأولى[٢]، محسوسة و غير محسوسة:

و أولاهما، منه[٣] الثابتُ، كحمرة الورد و ملوحة ماء البحر و يسمى «كيفيات انفعالية»؛ و منه[٤] الغيرُ الثابت، كحمرة الخجل و يسمّى «انفعالات»: و ثانيهما منه الثابت، كعلم العليم[٥] و حلمِ الحليم و يسمّى «ملكات». و لايشترط في الملكة الوجود بالفعل بل القدرة على الإحضار متى شاء من غير تفكر؛ و منه ما لايثبت

---

١. آس ١: تصوره. ٢. مج ١: ناالأولى. ٣. مج ١: منهما.
٤. آس ١: منها. ٥. ك: كعلم العليم؛ ساير نسخهها: كالعلم.

كمرض المصحاح و يسمّى[١] «حالاً».

[٢] و الاستعدادات: [١] منها ما للمحسوسات و ما لغيرها.

[٢] و منها ما للامتناع كالصلابةِ المتأبّية عن قبول الانفصال، و المِصحاحيةِ لا الصحة و يسمّى «قوة طبيعية».

[٣] و ما للقبول كاللين و المِمراضية و يسمّى «لا قوة طبيعية».

و من الكيف ما يختصّ بالكمّ كاستقامة الخط.

أقول: لمّا عرّف «الكيف» شرع في أقسامه و هي أربعة:

الأول، الانفعاليات و الانفعالات.

الثاني، الملكة و الحال.

الثالث، القوة و اللاقوة.

الرابع، ما يختص بالكميات.

و وجه الحصر ـ على[٢] ما هو مطابق لِما في الكتاب ـ أنّ الكيفيات إمّا أن لاتكون عارضة للكميات، أو تكون؛ فإن لم تكن فهي إمّا كمالاتٌ، أو استعداداتٌ لكمالاتٍ:

و الكمالات إمّا محسوسة أو غير محسوسة؛ فالمحسوسة هي الانفعاليات و الانفعالات؛ و غير المحسوسة هي الحال و الملكة.

و أمّا الاستعدادات فهي القوة و اللاقوة.

و أمّا العارضة للكميّات فهي المختصّة بها.

و المراد بـ«الكمال» هاهنا نهاية استعدادٍ مّا.

و الانفعاليات هي الكيفيات المحسوسة إن كانت ثابتة، كحمرة الوَرد و مُلوحة ماء البحر.

و الانفعالات هي الكيفيات المحسوسة إن لم تكن ثابتة، كحمرة الخجل. و ليس «الثبات» و «عدم الثبات» منوِّعاً، فلهذا جعلت الانفعاليات و الانفعالات قسماً واحداً.

و قيل: إنّما سمّيت بذلك لانفعال الحواس عنها أوّلاً. و احترز بـ«أوّلاً» عن الحركات و العدد و غيرهما[٣] من التي ليست من المحسوسات الأُوَل. و ليس من شأن أهل التحقيق

---

١. مج ١، ك: سمّي. ٢. ت: ـ على. ٣. آس ١: غيرها.

البحث عن أسباب الاشتقاقات و تضييع الوقت به.

و غير المحسوسة فهي «الملكة» إن كانت ثابتةً، و «الحال» إن لم‌تكن. و المراد بـ«الثابت» في هذا القسم و الذي[1] قبله هو البطيء الزوال. و المراد بـ«ما ليس بالثابت[2]» فيهما هو السريع الزوال. مثال الملكةِ العلمُ و حلمُ الحليم؛ و مثال الحالِ مرضُ المصحاح[3] لسرعة زواله.

و ليس الملكة و الحال بنوعَين، إذ الثبات و عدمه لاينوِّعان.

و لايشترط في الملكة[4] «من غير تفكر منه و لا روّية»، كما في الأخلاق و العادات المتمكّنة.

و ربّما قيل على هذا إنّ الملكة تكون حينئذٍ استعداداً للكمال و أنتم جعلتموها من أقسام الكمالات لا من أقسام الاستعدادات.

و يمكن أن يجاب بأنّها و إن كانت في نفسها استعداداً إلّا أنّها غاية من الغايات التي يتوجّه نحوها؛ فإنّ مراد العالِم من التحصيل في هذا العالَم ملكةُ العلم لا حصول صورة صورة؛ فهي و إن كانت استعداداً لكمالات فهي كمالات في أنفسها.

و مرض المصحاح المتمثَّل به، لايجوز أن يؤخذ بمعنى عدم الصحة عمّا من شأنه أن يكون صحيحاً، إذ العدم لايدخل تحت مقولة، بل يؤخذ معنى وجودياً هو هيئة في النفس يصدر بها الأفعالُ عن الموضوع لها غير سليمة.

قوله: «و الاستعدادات منها ما للمحسوسات و ما لغيرها»: فاعلم أنّ الاستعداد لغير المحسوسات يدخل فيه الملكة ـ كما عرفت ـ فهي قد تكون كمالاً باعتبار، و استعداداً باعتبار، كالقدرة على استحضار العلم فإنّها[5] غاية مطلوبةٌ في نفسها، و مُعدّةٌ إعداداً شديداً لحصول العلم بالفعل.

و من الملَكات ما هي كمالاتٌ و ليست باستعدادات لكمالات غيرها، كعلوم العقول المفارقة التي لايجوز عليها التغيّر كما ستعرف.

---

۱. آس ۱: ما. ۲. ت: بالثابتة؛ آس ۱: بثابت. ۳. آس ۱: الصحاح.

۴. آس ۱، مج ۲: + وجود تلك الكيفية بالفعل بل القدرة على إحضارها متى شاء صاحب تلك الملكة.

۵. آس ۱: فإنّه.

و الفرق بين «المصحاحية» و «الصحة»، أنّ «المصحاحية» هي الاستعداد الشديد لقبول الصحة؛ و «الصحّة» هي التي حصل الاستعداد لقبولها بالفعل؛ و عليه يقاس الفرق بين «الممراضيّة» و «المرض».

فـ«القوّة» هي الاستعداد نحو اللاانفعال، و «اللاقوّة» هي الاستعداد نحو الإنفعال. و عبرّ في الكتاب عن اللاانفعال بـ«الامتناع»، و عن الانفعال بـ«القبول».

و الكيفيات المختصّة بالكميات:

منها، ما يختصّ بالكمّ المتصل كالاستقامة و الانحناء.

و منها، مايختص بالكمّ المنفصل كالزوجية و الفردية.

و الكيفيات المحسوسة:

منها، الملموسات و المبصرات و المسموعات و المذوقات و المشمومات:

فمِن «الملموسات»، الحرارةُ و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و اللطافة و الكثافة و اللزوجة و الهشاشة و الجفاف و البَلّة و الثقل و الخفّة.

و من المبصرات، الألوان و الأضواء.

و من المسموعات، الصوتُ و الحرف.

و من المذوقات، المرارةُ و الحرافة و الملوحة و العفوصة و الحموضة و القبض و الدسومة و الحلاوة و التفاهة.

و من المشمومات، الرائحة الطيِّبة و المُنتِنة. و تحت كلّ واحد منهما أراييح كثيرة لا أسماء لها.

و أمّا الكيفيات الغير المحسوسة:

فمنها، العلم و القدرة و الخُلق و اللذّة و الألم و الفرح و الحزن و الحقد.

و أمّا الكيفيات الاستعدادية:

فكالصلابة و اللين و المصحاحية و الممراضية، و قد ذكرت في الكتاب.

و أمّا الكيفيات المختصة بالكميات:

فمنها، الأشكال و الزوايا بأسرها، إذ الزاوية لو كانت كميّة بالذات لَما بطلت بالتضعيف، و القائمة [١] منها إذا ضوعفت بطلت. و لو لم تكن كمّاً بالعرَض لَما وصفت بالصغر و الكبر أصلاً؛ و من المعلوم أنّها ليست بجوهر و لا حركة و لا إضافة، فهي كيفية في كميّة.

و تنقسم الكيفيات إلى أقسام لاتدخل تحت الحصر.

[وجه حصر المقولات في الخمسة]

قال: و لمّا كان المحمول عليه [٢] «الوجود»: إمّا موجوداً لا في موضوع و هو «الجوهر»؛ و إمّا موجوداً فيه: إمّا غير قارّ الذات كالحركة، أو قارُّها الذي لايُعقَل إلّا مع الغير و هو «المضاف». و القارّ الغير الإضافي إمّا أن يوجب لذاته التجزي و النسبة و هي «الكمية»، أو لايوجب لذاته [٣] ذانك و هو [٤] «الكيف»؛ فانحصرت الأمّهات من المقولات في خمسة [٥].

أقول: هذا الحصر في الخمسة قد سبق منه ذكره، و إنّما أعاد مرة ثانية لأنّه حيث ذكره أوّلاً، ذكر في أثنائه عدة مباحث تتعلق بكلّ واحد من هذه، فأعاده مجرّداً، لكون الذهن ربما [٦] لايكاد يضبطه عند تخلّلِ تلك الأبحاث المنشعبة فيه.

فقوله [٧]: «و لمّا كان المحمول عليه الوجود»: فيه إشعار أنّ مورد القسمة هو الموجود الذي وجوده زائد على ماهيته ليخرج الواجب الوجود لذاته عن أن يكون واحداً من الخمسة المذكورة. و وجه الإشعار بذلك أنّ الوجود الذي هو نفس الماهية، لايحمل عليها؛

---

١. س: القائم. ٢. ت: علة. ٣. آس ١: ـ لذاته.

٤. آس ١: هي.

٥. از اول كتاب تا اينجا نسخهٔ «آس ١»، فاقد عبارات متن است و فقط اول و آخر عبارت متن در آن آمده است.

٦. آس ١: ـ ربما. ٧. آس ١: و قوله.

إذ الشيء لايحمل على نفسه كما عرفتَ. و لاينتقض ذلك بقولنا: «البارئ موجود» أو «الواجب الوجود لذاته موجود»، فإنّما[١] صحّ ذلك لكوننا لم‌نتصور ذاته تعالى و تقدّس إلّا بالسلوب و الإضافات[٢] فليست موضوعة في أمثال هذه القضايا من حيث هي ماهيته المخصوصة بل من حيث إنّها شيءٌ مّا موصوف بأمور سلبية و إضافيّة كما سيأتي؛ و لو تصوّرنا تلك الماهية كما هي لَما كنّا نحمل الوجود عليها و لايتأتّى لنا ذلك.

و **قوله**: «إمّا غير قار الذات كالحركة»: يجب أن يفهم منه «غير قار الذات لذاته» و إلّا لدخل الزمان الذي هو أحد أقسام الكمّ فيه و ليس كذا كما عرفت. و قد يتوهم من ظاهر هذه العبارة أنّ ما ليس بقارّ الذات تدخل تحته[٣] الحركة و غيرها لكون كاف التشبيه الملحق بـ«الحركة»، يدل على ما تشبه الحركة ممّا ليس بقارّ الذات هو غير الحركة؛ إذ الشيء لايشبه بنفسه و المشابهة لايقال إلّا فيما بين[٤] شيئين فصاعداً؛ و قد عرفت أنّ ما ليس بقارّ الذات هو الحركة لا غير.

[أيضاً، في بيان وجوه حصر أمّهات المقولات في الخمسة]

قال: سؤال: و ما يدريك لعّل أحد الأقسام ينقسم أيضاً.

جواب: القسمة حاصرة بالنفي و الإثبات؛ و ما ينقسم تقع أقسامه تحته.

و أمّا باقي ما أُخِذ من المقولات، كـ«الأين» و عُرّف بأنّه عبارة عن «كون الجوهر في المكان»، و «متى» الذي هو عبارة عن «كون الجوهر في الزمان» و خصّ اسم السؤالين بجوابيهما[٥]، و «المِلكُ» و «الجِدةُ» الذي هو عبارة عن «كون الجوهر في محيطٍ بكلِّه أو بعضه[٦] منتقلٍ بنقلِه كالتقمُّص و التختّم»، و «الوضع» و هو «هيئة تحصل من نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض نسبةً مختلفةً بالجهات»، و «أن يفعل» و هو «تأثير الجوهر في غيره تأثيراً غير قار»، و «أن ينفعل» و هو «تأثّر الجوهر عن غيره غير قار تأثُّره[٧]».

---

١. آس ١: إنّما. ٢. آس ١: الإضافة. ٣. آس ١: تحت.
٤. آس ١: ـبين. ٥. ت: بجوانبهما. ٦. آس ١: ببعضه.
٧. آس ٢: غيره تأثّراً غير قار.

و في الحقيقة متى و أين و الملك و الوضع لايُعقَل إلّا و أن يُعقَل الإضافة قبلها؛ فإنّه إذا كان الجسم في المكان لم‌يحصل[1] له هيئة إلّا الإضافة إليه و هي إضافة خاصة، و كونُه فيه ليس وجوداً له بل وجودُ إضافةٍ؛ فإذا كانت[2] الإضافة ذاتية للكل، و كلّ ذاتي عامٍّ[3] إمّا جنسٌ أو جزءُ جنسٍ، فالإضافة تعمّ هذه الأشياءَ، فليست بأجناس عامّة.

و «الفعل» و «الانفعال» حركة تضاف تارة إلى الفاعل، و أخرى[4] إلى القابل؛ فبنفس[5] الإضافة ما استحقّت المقوليةَ.

سؤال: خالفتَ المعلّم الأول و الجمهور[6]؟

جواب: أمّا المقولات، فليست مأخوذة عن المعلّم[7] بل عن شخص فيثاغوري يقال له أرخوطس و ليس له برهان على الحصر في العشرة؛ و البرهان هو الذي نتّبعُ[8].

أقول: لمّا بيّن أن الأمّهات من المقولات و هي التي يدخل تحتها جميع الموجودات الممكنة هي الخمسة المذكورة، و هي «الجوهر» و «الحركة» و «الإضافة» و «الكمّ» و «الكيف»، تكلّم على ذلك من ثلاثة أوجهٍ و أجاب عن كلّ واحد منها:

الوجه الأول، أنّه كما جاز انقسام الموجود إلى الجوهر و العرض و انقسام العرض إلى قارّ و غير قارّ، كذلك حتى حصلت الخمسة، فلِم لايجوز انقسام أحد هذه الخمسة إلى قسمين أيضاً حتى تكون الأمّهات المذكورة ستة أو أكثر على حسب تفريع الانقسام.

و جوابه أنّ القسمة المتردّدة بين النفي و الإثبات دلّت على الحصر في الخمسة المذكورة. فالأقسام التي تنقسم إليها الواحد من هذه أو الأكثر ليست بقادحة في الحصر. إذ ليست بخارجة عن الخمسة المنحصرة المذكورة[9] بل مندرجة تحتها، فيكون أحد الخمسة صادقاً عليها لابد.

---

۱. ك، ت، آس ۱: و لم يحصل. ۲. ك: كانت؛ ساير نسخه‌ها: كان.
۳. ك: عامٌّ. ۴. مج ۲: تارة. ۵. ك: فنفس.
۶. آس ۲: خالف المعلم الجمهور؛ مج ۱، ت: خالفت المعلم و الجمهور.
۷. آس ۲، : + الأول. ۸. مج ۱: و هو الذي يُتّبع. ۹. ت، س: ـ المذكورة.

فإن قيل: إذا كان كذا، فلِم لم‌يقتصر على التقسيم إلى الجوهر و العرض فقط؟ إذ كلّما عدا ذلك داخل فيه.

قلت: لو اقتصر على ذلك لكفى، و قد اقتصر عليه في بعض كتبه [۱] و صرّح بالاكتفاء به في بعضها.

و اعلم أنّه لايضر الحصرَ عدمُ دخول الأمور الاعتبارية فيها كالوحدة و الشيئية و الإمكان و مايجري مجرى هذه من أمور سيأتي.

الوجه الثاني، أنّ الأجناس العالية لجميع الموجودات الممكنة على ما هو المشهور في جميع الكتب السابقة على كتب صاحب التّلويحات عشرة، و هذا منافٍ للتقسيم المذكور في هذا الكتاب. و هذه العشرة تسمّى بـ«المقولات» و هي الجوهر، و الكم، و الكيف، و الإضافة، و الأين، و المتى، و الوضع، و الجدة و تسمى بالمِلك و بمقولة «له» أيضاً، و أن يفعل، و أن ينفعل. و التقسيم المخمَّس [۲] الذي في هذا الكتاب يشتمل على الأربعة الأول منها فقط، و على خامس ليس من جملة العشرة و هو الحركة. و «الكون» المذكور في تعريف الأين و المتى و الملك، لايريدون به مجرد الإضافة، بل يريدون به [۳] الهيئة الحاصلة للجسم بسبب النسب المذكورة.

و **قوله**: «و خصّ اسم السؤالين بجوابيهما»: يريد أنّ «أين» سؤال عن الكون في المكان، و «متى» سؤال عن الكون في الزمان؛ فسُمّي الكون في المكان بـ«أين» و هو سؤال عنه و سُمّي الكون في الزمان بـ«متى» و هو سؤال عنه تخصيصاً لاسم السؤال بجوابه على [۴] طريق التجوز.

و قد أجاب في الكتاب بأنّ المقولات المذكورة ليست بخارجة عن الخمسة:

[ألف] ـ أمّا الأربعة الأول فظاهر:

[۱] و أمّا الأربعة التي بعدها فداخلةٌ تحت «الإضافة»، فإنّها عند التحقيق لاتعقل إلّا بعد تعقل الإضافة، فإنّ الأكوان المذكورة إن كان كلّ واحد منها إضافة مخصوصةً، و الإضافة المخصوصةُ لايتعقل إلّا بتعقل [۵] مطلق الإضافة، وجب أن يكون تعقل الإضافة متقدماً على تعقل هذه الأكوان.

---

۱. حكمة الإشراق، ص ۶۱.
۲. ت، آس ۱: الخمس.
۳. س: ـ يريدون به.
۴. ت، آس ۱: عن.
۵. مج ۲: لايعقل إلّا بعد تعقل.

[٢] و لو كان «الكون» هو الوجود لكان إذا انتقل الجوهر من مكان إلى مكان أو من زمان إلى آخر، وجب أن تحصل له وجودات[١] كثيرة و هو محال.

[٣] و لأنّا نعلم أنّ كون الجسم في المكان أو في الزمان مثلاً ليس عبارة عن وجوده في ذلك الزمان و المكان، بل هو عبارة عن وجود إضافة له إليه.

و على كلّ التقادير، فلايتصور هذه الأربع إلّا و الإضافة ذاتية لها أعمّ منها، و كلّ ذاتي أعمّ إمّا جنس أو جزء جنس، فالإضافة إمّا جنس لهذه الأربعة أو جزء جنس منها، و على كِلَي التقديرَين لاتكون هذه المقولات الأربع أجناساً عاليةً و جعلوها من الأجناس العالية هذا خلف.

[ب] ـ و أمّا الإثنان الأخيران و هما أن يفعل و أن ينفعل، فداخلان تحت الحركة، كما ذكر في الكتاب.

و اعلمْ أنّ الأكوان المذكورة إمّا أن تكون مجهولة، أو معلومة:

فإن كانت مجهولة فليست أجناساً إذ الجنس ذاتي و الذاتي لايجهل.

و إن كانت معلومة، فإمّا نفس الإضافة، أو غيرها:

فإن كانت نفسها فهي المقولة.

و إن كانت غير الإضافة:

فإن تقوّمتْ بالإضافة و هي أعمّ منها، فالإضافة هي المقولة أيضاً.

و إن لم‌تتقوّم بها مع أنّها هيئة قارّة و ليس بكمّ، فهي كيفية لا مقولات زائدة.

الوجه الثالث، أنّ المعلم الأول **أرسطاطاليس** الذي هو القُدوة في العلوم الحكمية مع جمهور الحكماء، اتّفقوا على أنّ الأجناس العالية للموجودات الممكنة كلّها هي هذه العشرة المذكورة، فكيف يمكن مخالفة هؤلاء المحقّقين؟

و أجاب بأنّ المقولات العشرة لم‌تؤخذ عن المعلّم الأول، بل عن شخص فيثاغوري يقال له **أرخوطس** و هذا الشخص لم‌يدّعِ انحصارها في العشرة و لا وُجِد له برهانٌ على حصرها في هذا العدد. و العلوم الحقيقية لايُقَلَّد فيها أحدٌ بل لايُعتمَد فيها إلّا على البرهان

---

١. آس ١: وجوديات.

الموجِب لليقين. و إذا قام البرهان على أمرٍ فلو خالَفَ في ذلك الأمرِ كلُّ خلقِ الله تعالى لَما كانت مخالفتهم قادحةً فيه.

قال: سؤال: ما تعرّضتَ لدخول الأشدّ و الأضعف في كلّ من المقولات؟

جواب: لكثرة المغالطات فيه؛ فترى شخصاً يقول: «لا أشدّ في الكمّ» ثم يعترف بأنّ خطّاً أطول من خطٍ أو أعظم؛ و تعلم أنّ «الطول» و «العظم» ليسا بمقدارين زائدين على الخطّ، بل أُخِذ «الخطُّ» على أنّه عبارة عن «الطول» فحسب، ثم يقول: إنّه ليس «أشد خطّية» لأنّ هذا اللفظ لايطلَق، بل «أشدّ طولاً»، و يُطلِق أنّ مقدار هذا الخط أكبر؛ و سلّم أنّه نفس المقدار و يعتمد على أنّ حدّ[1] الخطيّة يَعمّهما[2]؛ و كذلك يَعمّ حدُّ البياض الأشدَّ فيه[3] و الأضعفَ.

سؤال: للأشدّية[4] حدٌّ تقف عنده.

جواب: فمن يسلّم قد و قد، و يسلّم أنّ العدد لايشتدّ لأنّه لايقال: كذا أشدّ عدديّةً، ثمّ يقول[5]: «عددٌ كذا أكثر من عدد كذا» و[6] «الكثرة» و «العدد» واحد؛ و يعتمد كثيراً على إطلاق الألفاظ؛ و يأخذ الحيوانية في حدّها الحساسيةَ و المتحركيةَ، ثم الذي له حاسّتان و تحريكٌ ضعيفٌ لابدّ و أن يساوي ذا الحواسِّ التامّةَ و التحريكاتِ القويةَ، و المبدأَ الأقوى في ذلك، و ليس كذا؛ و يأخذ الجوهرَ أنّه لا شدّةَ فيه؛ و يسلّم كثيراً أنّ المفارقات المستغنية عن المحلّ أصلاً أتمُّ قواماً و تجوهراً من الصور المنطبعة؛ مع أنّ الحكماءَ المتقدّمين قاطبةً على أنّ جواهر[7] هذا العالَم كظلٍّ للعالَم الأعلى، كيف ساواها في الجوهرية؟ و في الأكثر يُقتَصَر على مجازيّ الإطلاقات و لستُ[8] أحِبّ هذا.

سؤال: الأولويةُ و الأشديةُ تقال فيما بين ضدّين.

جواب: الوجودُ الواجبي و العلّي أتمُّ من الوجود[9] المعلولي و أشدّ، إذ لاأعني

---

١. مج ٢: ـ حدّ. ٢. مج ١: يعمها. ٣. مج ١: منه.
٤. مج ١: الأشدية. ٥. مج ١: + إنّ. ٦. ت: إذ.
٧. مج ١: الجواهر. ٨. ك: فلستُ. ٩. مج ١: + و.

بالشدّةِ «القدرةَ على الممانعة» و نحوَها. بل أنّه أتمُّ و أكمل، و لا تعاقُبَ لهما على موضوعٍ واحد و لا[1] ضديّةَ و لا سلوك.

[في ما قيل في الأشدية و الأضعفية في الكمّ المتصل]

أقول: يجب أن تعلم أنّ «الشدّةَ» هي كماليّةٌ في نفس الماهية، و «الضعفَ» هو نقصٌ فيها. و هذه الكمالية يدل عليها في اللغات بحرف المبالغة كالأحرّ و الأطول. و موضوعها الأصلي في اللغة العربية هو القوة على الممانعة، و منه نقل إلى هذا المعنى.

و مَن زعم أنّ الشيء إذا اشتدّ فتغيُّره ليس بعارض و إلّا لم‌يكن الاشتداد في نفس الحرارة و السوادية مثلاً، و إذا[2] لم‌يكن بعارض فهو بفصلٍ، أخطأ؛ فإنّ السواد ما تغيّرَ بل محلّه تغيّرَ بتواردِ أشخاص من السواد عليه. و ليس الفارق بين تلك الأشخاص هو الفصل بحيث يكون السواد الشديد نوعاً، و الضعيف نوعاً آخر على ما هو المشهور؛ فإنّ[3] جواب ما هو لايتغير بالشدة و الضعف.

و ليس إذا لم‌يكن الامتياز بالفصل وجب أن يكون بالعرضي الخارج، بل ثَمّ قسمٌ ثالث هو الكمالية و النقص. و ليست «الكمالية» خارجيةً، إذ ليس في الأعيان كماليةٌ و سوادٌ بل طبيعة واحدة متحدة، فيكون هذا الشى أشد أسوديةً من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية، بل الكمال في نفس السواد غير زائد عليه.

و إذا قيل: إنّ الشيء الفلاني اشتدّ، فليس المَعنيّ به أنّ ذاتاً واحدة تبقى بعينها و تشتدّ، بل تبطل عند الاشتداد و تحصل ذات أخرى؛ و كذا في جانب الضعف.

ثم كيف يتصور ذلك و هي عند اشتدادها لابدّ من انضمام أمر آخر إليها: فإن لم‌تكن سواداً فليست الشدة في نفس السواد، و إن كان المنضمّ سواداً فقد اجتمع سوادان في محلّ واحدٍ من غير فارقٍ بينهما أصلاً و ذلك محال أيضاً؛ و مع هذا فلايكون السواد الواحد اشتدّ؛ و الماهية العقلية تعمّ ذوات أشخاصها التامة و الناقصة.

و به تندفع معارضة مَن يقول: إنّ ذات كلّ شيء واحدةٌ؛ فإن كانت واحداً من الزائد و

---

١. آس ٢: فلا. ٢. مج ٢: فإذا. ٣. س: و إنّ.

الناقص و المتوسط فليس الآخر من هذه الثلاثة هو نفسُه بل نوع مخالف له. إذ المنازع يقول: ليس الحقيقة النوعيّة واحداً من الثلاثة بل هي الجامع[١] للكل، كما أنّ الإنسانيّة ليس نفسَ زيد و[٢] خالدٍ و لا الذكَر و لا الأنثى، بل ما يعمّ الجميع؛ و الكمالُ و النقصان المطلق و إن أخذ في الأذهان اعتباراً خارجيّاً فإذا أضيف إلى السواد أو[٣] المقدار مثلاً، يكون بنفس السوادية و المقدارية لا بخارج. و كيف يتأتّى أن يكون فصل الشيء المميِّز له عمّا عداه هو بعينه طبيعة الجنس أو المقوّم لها؟

و هذه النكت[٤] يجب أن تتحقّقها ليسهل عليك معرفة هذا الفصل و مقاصد صاحب الكتاب فيه.

و إذا عرفت هذا، فاعلم أنّه قد جرت عادة القوم عند ذكر المقولات أن يذكروا ما منها تقبل الشدة و الضعف، و ما منها لا تقبلهما.

و الذي يراه صاحب الكتاب أنّ جميع المقولات قابلة للشدة و الضعف، و المشهور أنّ الجوهر و الكمّ و بعض الكيف ـ و هو المختصّ بالكميات منها ـ غير قابل لذلك.

و قد ذكر المصنف أنّ الذي بيّنوا به عدمَ قبولِ هذه الشدةَ[٥] و الضعفَ هو من المغالطات[٦]. و قد تكلّم أوّلاً فيما ذكروه في الكمّ، و ثانياً فيما ذكروه في الجوهر. و بيّن أنّهم ناقضوا أنفسهم في المعنى و إن لم يصرِّحوا به في اللفظ:

[١ ـ في أنّ الكمّ يقبل الأشدية و الأضعفية]

ففي الكمّ مع تصميمهم أنّه لا أشد فيه و لا أضعف، اعترفوا أنّه يقال في المتصل منه أنّ «خط كذا أطول من خط كذا أو أقصر. أو أعظم منه أو أصغر» و لا معنى لشدته إلّا طوله و عظمه، و لا لضعفه إلّا قصره و صغره. و ليس ذلك الطول و العظم إلّا كمالية في نفس ماهيّة الخط. و قد عرفت أنّا لا نعني بالشدة إلّا الكمالية المذكورة. و كما أنّ اشتداد السواد بنفس

---

١. س: جامع.
٢. آس ١: ـ زيد و.
٣. س، مج ٢: و.
٤. آس ١: الثلاث.
٥. ت، مج ٢: للشدة.
٦. مج ٢: المغالطيات.

السواد لا بأمر زائد عليه، فكذلك اشتدادُ الخط الذي هو عبارة عن الطول فحسب، ليس بأمر زائد على الطولية بل هو زيادة في نفس المقدار الخطي الذي لايؤخذ في مفهومه شيء غير الطولية فقط. و المغالطة لفظية، فإنّهم لمّا وجدوا أنّه لايجوز أن يقال «خط كذا أشدّ خطية من خطّ كذا» من حيث اللغة، حكموا بعدم قبول الخط للشدة من حيث المعنى الذي هو تمامية الذات، تعويلاً منهم على أنّ هذا اللفظ لايطلق عرفاً فلايكون معناه حاصلاً في نفس الأمر.

و هو قياس فاسد؛ فإنّه [1] و إن لم‌يطلق أنّه أشدّ خطيّة في العرف، فإنّه يطلق في العرف أنّ «خط كذا أشدّ طولاً من خط كذا» و مفهوم «الطول» هو مفهوم «الخط»، فالشدة في الطول هي [2] الشدة في الخط. و كذا يطلق أنّ مقدار هذا الخط أكثر من مقدار ذلك الخط، مع أنّ المُطلِق لهذا اللفظ يسلّم أنّ الخط نفس المقدار، و أنّ كونه أكبر من مقدار آخر هو المفهوم من الشدة بالمعنى المذكور. و على ذلك يقاس حال الضعف. فهذا بيان تناقض كلامهم فيما ادّعوه من عدم قبول الكمّ المتصل للشدة و الضعف.

و أمّا الحجة التي اعتمدوا عليها في هذا المعنى، فهي أنّ حدّ الخطية يعم الخط الطويل و القصير فليس خطية أحدهما أشدّ من خطية الآخر.

و الجواب، أنّه لو دلّ على أنّ الكمّ لايقبل الشدة و الضعف لدلّ أيضاً على أنّ الكيف لايقبلهما؛ لأنّه كما أنّ الطويل و القصير حدُّ الخطيّة فيهما [3] واحدٌ، كذلك «الشديد» و «الضعيف» من البياض حدُّ البياضيّة فيهما [4] واحد، و كما لم‌يدل ذلك في الكيف على عدم قبول الشدة و الضعف ـ باعتراف هذا القائل ـ فكذلك لايدل على عدم قبول [5] الكمّ لهما؛ و أنت تعرف أنّ الماهية العقليّة تعم ذوات أشخاصِها التامة و الناقصة و المتوسطة، فلهذا كان حدّها عامّاً لتلك الأشخاص.

و قد فرّق بعضهم بين [6] الزيادة في الماهية التي تسمّى شدةً، و بين الزيادة فيها التي لايطلق عليها ذلك، أنّ الزيادة التي هي الشدة لها حدٌّ تقف عنده؛ و التي ليس كذا لاتقف عند

---

۱. ت: ـ فإنّه. ۲. مج ۲: هو. ۳. س، آس ۱: فهما.
۴. س، آس ۱: فهما. ۵. ت: ـ الشدة و الضعف باعتراف هذا القائل فكذلك لايدل على عدم قبول.
۶. س: ـ بين.

حد لايمكن الزيادة عليه؛ أمّا الأوّل فكالسواد و البياض و الحمرة، و أمّا الثاني فكالطول [١] و الكثرة فإنّ الطول لاينتهي إلى حدّ لايمكن تصوّر ما هو أطول منه؛ و أمّا السواد و ما يجري مجراه ينتهي إلى ما لايتصور ما هو أشدّ منه في السوادية؛ و لهذا حَكَمَ بقبول الكيف للشدة و الضعف، و حَكَمَ في الكمّ بعدم قبولهما [٢] و هذا [٣] هو المراد بقوله: «للأشدّية حد تقف عنده».

و أجاب بأنّا لانسلّم أنّ الكيفيات تنتهي في الشدة إلى ما لايمكن الزيادة عليه في نفس الأمر، و إن كان الذي في الوجود منه متناهياً عند حدّ ليس في الوجود ما هو أزيد [٤] منه [٥]؛ و كذا الطول و الكثرة من غير فرق. و على تقدير تسليمنا أنّ من الزيادات في نفس الماهية ما تقف عند حدٍّ، فلايلزم من ذلك أنّ الكمّ لايقبل الاشتدادَ و التنقّصَ مع قبول الكيف إيّاهما؛ لأنّ المفهوم من الشدة على التفسير المتقدم [٦] ذكرُه، يكون منقسماً حينئذ إلى قسمين: إلى ما تقف الشدة فيه عند حدّ كالكيفيات، و إلى ما لاتقف فيه [٧] عنده كالكمّ. و بهذا يظهر معنى **قوله:** «فمن يسلّم قد و قد» أي إنّ الوقوف عند حدّ غير مسلّم. و مَن يسلّمه بقبول الأشدية «قد» تقف عند حدّ و «قد» لاتقف. و إلى هاهنا آخر كلامه في الكمّ المتصل.

و أما الكمّ المنفصل فقد تَناقَضَ كلامُهم فيه أيضاً، فإنّهم حكموا بأنّه لايشتد لأنّه لايقال: «كذا أشد عددية من كذا»؛ ثمّ اعترفوا بأنّه يصحّ أن يقال: «عدد كذا أكثر من عدد كذا»، و الكثرة و العدد واحد؛ فالزيادة في الكثرة المدلول عليها بحرف المبالغة هي بعينها الزيادة في العدد بنفس العددية، لا بأمر زائد عليها، كالحال في الكيفيات التي تشتد و تضعُف من غير فرق إلّا في إطلاق الألفاظ بحسب العرف و هي لايعتمد عليها في المباحث الحقيقية.

و ما قيل في عموم الحدّ و في أنّ لزيادة [٨] الكيف حدّاً تقف عنده يتأتّى إيراده في هذا الموضع.

و جوابه هاهنا كجوابه هناك.

و لوضوح هذه المقايسة لم‌يورد ذلك في العدد إيراداً ثانياً.

فقد اتّضح أن الكمّ يوجد منه الشديد و الضعيف، كالكيف سواء كان متصلاً أو منفصلا.

---

١. س: فكالطويل.
٢. آس ١، مج ٢: قبولها.
٣. س، مج ٢: فهذا.
٤. ت: زائد.
٥. س: عليه.
٦. س: المقدم.
٧. س: ـ فيه.
٨. آس ١: الزيادة.

[۲ـ في أنّ الجوهر يقبل الأشدية و الأضعفية]

و أمّا الجوهر، فالذي يدل على قبوله الأشد و الأضعف و يُبطِل منْعَهم من ذلك، وجوهٌ ثلاثة:

أحدها، أنّ الحيوان حدّوه بأنّه جسمٌ ذو نفس حسّاس متحرك بالإرادة، فـ«الحساسية» و «المتحركية» مأخوذتان[۱] في حدّه؛ و لا شكّ أنّ الذي له من الحواس الخمس حاسّتان فقط و تحريكه ضعيف، كالدود، أضعف من الذي حواسه كاملة و تحريكه قَويّ كالإنسان؛ و النفس التي هي أقوى على التحريك و الإحساس أتم و أكمل من النفس التي هي أضعف عليه؛ و لو كان الجوهر لاتقبل الشدة و الضعف، لَساوىٰ ذو الحواس الناقصة و التحريك الضعيفِ ما هو كاملُ الحواس قويُّ التحريك، و لكانت النفس التي هي المبدأ الأقوى للحسّ و الحركةِ مساويةً للنفس التي هي المبدأ الأضعف في ذلك؛ و ليس الأمر كذا، إذ هو مكابرة البديهة[۲].

و حدّ الجوهرية و الحيوانية و إن كان متساوياً في الدودة و الإنسان و غيرهما، فليس عمومه لهما و تَساويهِ[۳] فيهما بقادح في كون بعضها أشد حيوانية من البعض سواء جاز في العرف هاهنا إطلاق لفظة الأشدّ أو لم يجز كما عرفت.

و **ثانيها**[٤]، أنّهم مع حكمهم بأنّ الجوهر لا شدّة فيه، سلّموا أنّ المفارقات المستغنية عن المحل أصلاً، كالعقول و النفوس، أتم قواماً و تجوهراً من الصور المنطبعة في المواد الجسمانية، و من الصور المنطبعة في الذهن المأخوذة من الجواهر الخارجية، فإنّ هذه الصور عند القائلين بأنّه لا شدّة في الجواهر[۵] هي جواهر أيضاً لِصدق ما عُرِّف به الجوهر ـ و هو كونها «إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع» ـ عليها و في ذلك تناقض ظاهر.

و هذا وجه جدلي لا برهاني؛ لأنّ صاحب الكتاب عنده إنّ الصور المنطبعة في المواد و المأخوذة في الذهن من الجواهر هي أعراض لا جواهر كما علمت.

و **ثالثها**، أنّ الحكماء المتقدمين مثل **أنباذقلس** و **افلاطن** و مَن تقدَّمَهما حكموا بأنّ

---

۱. ت، آس ۱: مأخوذان.
۲. آس ۱: البديهية.
۳. آس ۱: غيرها فليس عمومه لها متساوية.
٤. آس ۱: ثانيهما.
۵. آس ۱: الجوهر.

جواهر هذا العالم الأدنى كظلٍّ لجواهر العالم الأعلى و أرادوا بذلك أنّها معلولة لها، إذ المعلول كظلٍّ لِما هو علّته، و العلة جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول، و ليس التقدم بالوجود إذ هو اعتباري ـ كما ستعلم[١] ـ فتقدم العلة على المعلول بماهيتها، و الجوهرية إشارة إلى كمالية في القوام و الاستقلال[٢]، و جوهرية المعلول مستفادة من جوهرية العلة، فكيف تساويها في الجوهرية؟ بل لابد و أن تكون جوهريّة العلة أتمّ من جوهرية المعلول، و لا معنى للشدة إلّا ذلك. فبعض الجواهر أشد جوهريةً من بعضٍ من جهة المعنى، سواء أطلقت لفظة «أشدّ» عليه أو لم‌تطلق، إذ لايعتمد على مجاري الإطلاقات العرفية، في المباحث العقلية.

و لمّا بيّنَ ذلك أورد على نفسه سؤالاً و هو أنّ «الأولوية» و «الأشدية»، لاتقال إلّا فيما بين ضدّين كالسواد و البياض و الحرارة و البرودة، و الجوهر لا ضد له ـ كما عرفت ـ فلايقال إنّ منه ما هو أولى، و لا أنّ منه ما هو أشدّ.

و أجاب بأنّهم قد سلّموا أنّ الوجود الواجبي و العلّي أتمّ من الوجود المعلولي و أشدّ، لأنّ وجود واجب الوجود لِذاته هو غير قائم بماهية ـ كما ستعلم ـ بل الوجود له كالماهية لغيره؛ و أمّا وجودات الممكنات المعلولة فهي زائدة[٣] في الذهن على ماهياتها فليست مستقلة بقوامها؛ و ما يستقل بقوامه فهو لا محالة أتمّ في نفسه ممّا لايكون كذلك؛ و كذا كلّ وجود عِلّي[٤] سواء كان واجباً لذاته أو لم‌يكن فهو أتمّ من وجود معلوله ـ كما سبق ـ فهو أشدّ إذ[٥] لا يراد بـ«الشدّة» فيما نحن فيه ما هذا اللفظ موضوع له في أصل الوضع و هو القدرة على الممانعة و نحو ذلك كالصلابة و غيرها. بل المراد بـ«الأشدّ» أنّه أتمّ و أكمل في ماهيته[٦] من ماهية أخرى[٧]، و بالأضعف ما هو أنقص في ماهيته من ماهية غيره. و مع هذا فليس الوجود الواجبي و العلّي ضدّين لمقابليهما[٨] و هما الوجود الممكني و المعلولي، لأنّ الوجود الواجبي و الممكني و كذا العلّي و المعلولي لايتعاقبان على موضوع واحد، و إذا كانا كذا فليسا بضدّين ـ كما مرّ ـ أمّا الأوّل فلأنّ الوجود الواجبي لا موضوع له أصلاً، و أمّا الثاني

---

١. در مبحث اعتبارات عقلى. ٢. مج ٢: فالاستقلال. ٣. ت: زيادة.
٤. ت: عالي. ٥. س: فهو إذا اشتدّ. ٦. آس ١: ماهية.
٧. مج ٢: الأخرى. ٨. آس ١: لمقابلتهما.

فلأنّ الماهية التي هي موضوع الوجود العلّي غير الماهية التي هي موضوع الوجود المعلولي لاستحالة كون الشيء علة و معلولاً من حيثية واحدة؛ إذ مراده بالمعلولي ما هو معلولي لذلك العلّي لا لغيره. و كذا لو بدّلنا «الموضوع» بـ«المحل» كما عرفت و إن لم‌يذكره في الكتاب هاهنا. فإذن قد صدق «الأشدّ» و «الأضعف» على ماهيتين ليس إحداهما ضداً للأخرى و لا سلوك من إحداهما إلى الأخرى، فبطل السؤال المذكور.

قال:

ضابطٌ ـ [في أنّ الجسم التعليمي عرض]

و ماوراء «الجوهر» من هذه الأعداد العوالي «أعراضٌ»؛ و تتبدّل هي أو من نوعها أو من [1] جنسها على محلٍ و الحقيقة كما هي غير متغيرٍ [2] فيها جوابُ ما هو. و رأيتَ الشمعة يتغيَّرُ لونُها و شكلها و أبعادُها و هي هي، و مجموعُ الأعراض عرضٌ؛ فالجسم التعليمي عرضٌ؛ و المقدار عرفتَ عرضيتَه بالتخلخل و التكاثف.

أقول: قد عرفت أنّ ماوراء الجوهر، هو الحركة و الإضافة و الكمّ و الكيف. و **قوله:** «من هذه الأعداد العوالي»: و لم‌يقل: «من هذه الأجناس العوالي» كما هو المشهور، لأنّها عنده ليست بأجناسٍ أو لم‌يثبت جنسيتها.

و **قوله:** «و تتبدل هي»: هي كما تتبدل الحركة بالكيف.

و **قوله:** «أو من نوعها»: هو كما يتبدل السواد بسواد آخر، إمّا أشدّ منه أو أضعف أو مساوٍ [3].

و **قوله:** «أو جنسها»: هو كما يتبدل السواد بالبياض الداخلين تحت جنس اللون.

قوله: «و الحقيقة كما هي»: يريد حقيقة المحل، إذ لو كان متقوماً بما يحلّه، لَما بقي بحاله عند التبدل، فالمحل إذن موضوع، فما يحلّه [4] عرض.

قوله: «و مجموع الأعراض عرض فالجسم التعليمي عرض»: يريد أنّه لمّا ثبت عرضية كلّ واحد من الأبعاد الثلاثة ـ و هي الطول و العرض و العمق ـ وجب أن يكون مجموع هذه

---

١. مج ١، مج ٢: ـ من.   ٢. ك: متغيّرة.   ٣. س: مساوي.

٤. مج ٢: + فيه.

الأعراض و هو الجسم التعليمي عرضاً، إذ لايتقوم الجوهر بمجموع أعراض.

قوله: «و المقدار عرفت عرضيته بالتخلخل و التكاثف»: معناه أنّ التخلخل و التكاثف هو زيادة المقدار و نقصانه من غير ورود مادة و لا انفصالها ـ كما عرفت ـ فتلك المادة تتوارد عليها المقادير المختلفة و هي هي بحالها، فلاتفتقر تلك المادة إلى ما تحلّها من المقادير؛ فالمادة[١] موضوع و المقادير الحالّة فيها أعراض.

قال:

رمز عرشي ـ [نقد و توضيح في معنى الامتداد]

الجرم العيني لايتقوم بمقدارٍ ما و امتدادٍ ما كليٍ، فإنّه لايكون إلّا في الذهن، فكيف يُقوِّم العينيَ؟ و لايتصور أن يقال في الجرم «امتدادٌ» حاصل هو جوهرٌ، و آخَرُ[٢] عرضٌ، فإنّ[٣] «الامتداد» طبيعة واحدةٌ و مفهوم واحدٌ لايختلف فيه جواب ما هو، فلايكون[٤] منه جوهر و عرض.

ثم إنّ الامتداد الجوهري موجودٌ في كلّ جسم و جزئِه[٥]، و ما في الكل أكثرُ ممّا في الجزء[٦]؛ و كذا إذا تخلخل الجسمُ، إن بقي الامتداد الجوهري كما كان، و هو مقدارٌ لا شكّ فيه[٧]، فليس في كلّ الجرمِ المتخَلخلِ الزائدِ مقدارُه، الصورةُ الجرميةُ و هو محال؛ و إن زاد، فحصل منه شيءٌ آخر و هو كمٌّ بذاته؛ فإذن المقدار واحد في الجسم و هو عرضٌ؛ و للجسم[٨] جزءٌ ثابت جوهري هو الهيولى، و آخر عرضٌ متجدِّد يتجدد[٩] به أعدادُ[١٠] الأجسام مع بقاء الحقائق النوعية؛ فليس الجسمُ محضَ الجوهر.

و لمّا بُرهِن على أن لا هيولى دون مقدار، فيكون مقدارٌ مّا يلزمها على سبيل البدل كالوحدة و الكثرة؛ و ليس من شرط ما لايتحقق الشيءُ دونه أن يقوِّم وجودَه؛

---

١. س: و المادة.
٢. ك: + هو.
٣. ك: لأنّ؛ ساير نسخها: فإنّ.
٤. ك: فلايكون؛ ساير نسخها: لايكون.
٥. ت، آس ١، آس ٢: جزؤه؛ ك: جزءه.
٦. مج ١، مج ٢، آس ٢: مما للجزء.
٧. ت، آس ١، آس ٢: ـ فيه.
٨. مج ٢: فللجسم.
٩. ك: ـ يتجدد.
١٠. مج ١: الأعداد.

و اعتبرْ بزوايا المثلّث. فليس الامتداد صورةً جوهرية ـ كما ظنّ الجمهورُ ـ و إن سُمّيتْ صورةً فلا بأس.

أقول: «الرمز» هو الإشارةُ بالشفتين و الحاجبِ من غير تصريحٍ باللفظ. و استعير هاهنا لكونِ ما يتضمّنه هذا الكلام يظهر منه لمن يتأمّله فساد كثير من مشهورات المتأخرين و إن لم يصرّح بها فيه و سأذكرها في أثناء شرحه.

و وجه مناسبة هذا الكلام لهذا الموضع أنّه لمّا بيّنَ أن الامتدادات الثلاثة التي هي الطول و العرض و العمق أعراض، و أنّ الجسم التعليمي[1] الذي هو مجموع هذه الثلاثة عرض، استشعر بأن ينقض ذلك بالامتداد الاتصالي الذي هو الصورة الجسمية فإنّه في المشهور جوهر لتقوُّمِ الجسم الذي هو[2] جوهرٌ به و مقوِّم الجوهر جوهرٌ. فذكر هذا الكلام ليكون جواباً عن هذا النقض الوارِد[3] و تبيّن[4] في ضمن ذلك عدة فوائد أنبّه عليها.

و قد احتجّ على أنّه ليس في الجسم امتداد جوهري بوجوهٍ ثلاثة:

أحدها: إنّه لو تقَوَّمَ الجسم الموجود في الأعيان بامتداد جوهري، لكان ذلك الامتداد إمّا كلياً أو جزئياً:

لا جائز أن يكون كلياً لأنّ الكلّي من حيث هو كلّي لا وجود له في الأعيان، و ما لا وجود له في الأعيان لايتقوّم به ما هو موجود فيها. فالجرم[5] العيني لايتقوم بالامتداد الكلي. و الكلّي هاهنا يريد به «الكلي العقلي»، لا «الطبيعي»، إذ الطبيعي موجود في الأعيان، فلو كان مراداً لَما صحّ الحكم بأنّه لايوجد في الأعيان.

و لا جائز أن يكون جزئياً لأنّه إن كان هو الذي ثبت عرضيته و ليس في الجسم غيره، لم يكن في الجسم امتداد جوهري، و إن كان في الجسم امتداد عرضيّ و آخر جوهري فذلك محال لأنّ الامتداد طبيعة واحدة و مفهوم واحد لايختلف فيه جواب ما هو. و لو كان بعض جزئياته جوهراً و بعضها عرضاً لكان جواب ما هو مختلفاً فيه و التالي باطل فالمقدم مثله؛ فإذن ليس بعضه جوهراً و بعضه عرضاً، بل إمّا أن يكون الكل جوهراً و إمّا أن يكون الكل عرضاً. و لمّا ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي.

---

١. آس ١: ـ التعليمي. ٢. آس ١: ـ هو. ٣. ت: النقض لو أورِد.
٤. س: ـ تبيّن. ٥. آس ١: و الجرم.

و **ثانيها:** لو كان في الجسم امتداد جوهري لكان موجوداً في كلّ الجسم و جزئه ـ سواء كان ذلك الجزء حاصلاً بالفعل أو بالقوة و الفرض ـ و[١] من المعلوم أنّ الامتداد الذي في كلّ الجسم أكبر من الامتداد الذي في جزئه الفعلي أو[٢] الفرضي، فذلك الامتداد إذن قابل للتجزئة بمعنى أن يفرض فيه شيء غير شيء لذاته، و كلّ كذا فهو كمٌّ لذاته، و كلّ كمٍّ لذاته فهو عرض، فالامتداد الجوهري عرض؛ هذا خلف.

و **ثالثها:** لو كان الامتداد الجوهري حاصلاً في الجسم لكان إذا تخلخل الجسم بمعنى زيادة مقداره من غير انضياف[٣] مادة إليه، فلايخلو إما أن يبقى الامتداد الجوهري عند التخلخل، كما كان قبل التخلخل، أو لايبقى:

[١] فإن بقي مع أنّه مقدارٌ لا شك فالقدر[٤] الزائد مقداره بالتخلخل ليس فيه الصورة الجرمية؛ إذ لو كانت فيه و في القدر الذي قبل الزيادة التخلخلية مع أنّها في ذلك القدر كما كانت قبل التخلخل، لكانت الصورة التي هي الامتداد قد زادت في ذلك الجسم المتخلخل و التقدير بقاؤها كما كانت؛ هذا خلف.

[٢] و إن لم‌يبق ذلك الامتداد الجوهري كما كان، و من المعلوم أنّه ليس بأنقص فهو إذن أزيد؛ فالامتداد الجوهري كمّ لذاته فهو عرض. فالجوهر عرض؛ و هو خلف أيضاً.

فثبت بكلّ واحد من هذه الوجوه أنّ المقدار واحد في الجسم أي ليس بعض أفراده جوهراً و البعض عرضاً. و لمّا ثبت عرضية بعض أفراده فيما مضى، وجب أن يكون كلّه عرضاً.

و إذا كان عرضاً فإمّا أن يكون كلّ ماهية الجسم، أو بعضها[٥] خارجاً عنها:

لا جائز أن يكون كلّها و إلّا لكان الجسم عرضاً.

و لا جائز أن يكون خارجاً عنها و إلّا لم‌يكن تعقُّلُ الجسم متوقفاً على تعقل الامتداد؛ فهو إذن داخل فيها جزء منها؛ و إذا كان جزءاً من الجسم وجب أن يكون للجسم جزء آخر؛ و ذلك الجزء الآخر لابدّ و أن يكون جوهراً، إذ لو كان عرضاً لكان المجموع المركب منه و من الامتداد الذي هو عرض عرضاً أيضاً، فكان الجسم عرضاً[٦] و هو ظاهر البطلان، فلابد و

---

١. آس ١: ـ و. ٢. آس ١، ت: و. ٣. س: انضمام.
٤. مج ٢: فالمقدار. ٥. ت، مج ٢: + أو. ٦. آس ١: ـ أيضاً فكان الجسم عرضاً.

أن يكون جوهراً قابلاً لذلك الامتداد ثابتاً عند تبدل آحاد الامتدادات و هذا الجزء الثابت الجوهري هو الذي نسميه «الهيولى»، و أمّا الجزء الآخر الذي هو الامتداد فهو متجدد يتجدد به أعداد الأجسام، كالشمعة التي تتبدل آحاد أبعادها عند كونها على شكل فجعلت على غيره مع انَ هيولاها ثابتة في الأحوال كلّها؛ و كذا حقيقتها النوعية و هي كونها شمعاً أو طيناً أو خشباً أو غير ذلك لاتتبدل بتبدل آحاد تلك الامتدادات فليس الجسم محض الجوهر، بل هو مجموع جوهر و عرض: أمّا الجوهر فهو الهيولى، و أمّا العرض فهو الامتداد المقوّم.

و اعلم أنّه في حكمة الإشراق[١] قرّر أن الجسم هو المقدار القائم بنفسه. و أنكر وجود الهيولى المذكورة للجسم؛ فإنّهم زعموا أنّها موجود فحسب، تقبل المقادير و الصور و ليس له[٢] في نفسه تخصّصٌ إلّا بالصوَر. فإذا حقّق حاله لم‌يكن شيئاً موجوداً لأنّ كونه موجوداً أمر اعتباري، و كونه جوهراً عبارة عن سلب الموضوع فهو عدمي و ليس له وراء ذلك تخصّص لا في الخارج و لا في العقل.

و قد يظنّ في ظاهر الأمر أنّ بين كلامَيه في هذا الكتاب و في كتاب حكمة الإشراق تناقضاً و ليس كذا؛ فإنّ مراده بالمقدار و الامتداد هاهنا غير مراده به هناك و يتحقق ذلك بأنّ الشمعة مثلاً[٣]، إذا تبدّل عليها الطول و العرض و العمق ففيها أمر ثابت و أمر متغير، فالثابت هو الذي لايزداد و لاينقص عند تبدّل أشكال ذلك الجسم فإنّه ينقص من العرْض بإزاء ما يزيد[٤] في الطول و بالعكس، فليس في المجموع زيادة و لا نقصان؛ و المتغيّر هو ذهاب المقادير في الجهات فإن عنينا بالامتداد و المقدارِ الأولَ فليس ذلك عرضياً للجسم بل هو نفس الجسم و هو جوهر لا عرض؛ و إن عنينا باللفظين المذكورين الثاني فهو عرض في المقدار الذي بالمعنى الأوّل، و مجموعهما هو الجسم، و الجوهر منهما هو الهيولى، على مصطلح كتاب التّلويحات، و ذلك الامتداد الجوهري[٥] هو الجسم على مصطلح حكمة الإشراق[٦] و هو الذي تسمّى هيولى بالنسبة إلى الهيآت المتبدّلة عليه و الأنواع المركّبة الحاصلة منه؛ و قد يسمّى بالنسبة إلى الحالّ «محلاً» و بالنسبة إلى الأنواع المتحصلة منه «هيولى».

---

١. حكمة الإشراق، ص ٨٠.
٢. س: ـ له.
٣. حكمة الإشراق، ص ٧٥.
٤. مج ٢: يزداد.
٥. آس ١: الجوهر.
٦. حكمة الإشراق، ص ٨٠.

و بهذا يتبيّن أن لا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم هناك، و تركيبه هاهنا، و بين حكمه بعرضية الامتداد هاهنا و جوهريته هناك، لأنّ ذلك الجسم و الامتداد غير هذا الجسم و الامتداد. فتوهم المناقضة إنّما هو من اشتراك اللفظ.

و ما يقال من أنّ[1] الأجسام اشتركت في الجسميّة و اختلفت في المقادير، فلايكون المقدار نفسها و لاجزءاً منها، فهو إذن خارج عنها.

قد أجاب عنه[2] بما معناها أنّ اشتراكها في الجسميّة هو اشتراكها في نفس المقداريّة المشتركة بين المقدار الكبير و الصغير، و اختلافها في المقادير هو اختلافها في خصوصيّات الكبير و الصغير. و كما أنّ التفاوت بين المقدار الكبير و الصغير ليس بشيء زائد على المقدار بل بنفس المقدار، فكذلك إذا بدّل لفظ «المقدار» بـ«الجسم» و لفظ «التفاوت بالصغر و الكبر» بـ«التفاوت في المقادير»؛ و يرجع هذا الاختلاف إلى الاختلاف بالكمال و النقصان و الشدّة و الضعف.

و بيانهم لعرضية المقادير من طريق توارد المقادير المختلفة بالصغر و الكبر على الجسم الواحد إذا تكاثف و تخلخل، إنّما يلزم لو لميقل إنّ الجسم نفس المقدار القابل للامتدادات الثلاثة؛ أمّا على تقدير أنّ الجسم هو المقدار لا غير لايتصور التخلخل و التكاثف بمعنى زيادة المقدار و نقصانه من غير ورود مادة، و لا انفصالها، فإنّ المقدار على هذا التقدير هو الجسم و هو المادة فزيادته هو زيادتهما و نقصانه هو نقصانهما، فلايصدق التخلخل و التكاثف إلّا بمعنى تبديد أجزاء الجسم و اجتماعها، و تخلخل الجسم اللطيف بينها، و انفصاله عنها و حينئذٍ لاتتم هذه الطريقة.

و على هذا فمقادير العالم لايزداد و لاينقص أصلاً.

واحتجاجهم على التخلخل و التكاثف بأنّ القارورة التي تُمصّ فتُكبّ على الماء فيدخلها الماء، و قبل المصّ ما كان لِيدخلَها، و الخلأ ممتنع، فليس إلّا لتخلخل[3] ما بقي بعد المصّ؛ ثم عود ذلك الباقي إلى مقداره الأوّل عند الكبّ، فيدخل الماء لضرورة عدم الخلأ؛ فيه وَهنٌ[4] ظاهرٌ؛ فإنّ عند دخول الماء بعد المصّ لايمكن الحكم بأنّه ما خرج شيء من

١. س: ـ أنّ.
٢. اشكال و پاسخ در حكمة الإشراق، ص ٧٦ آمده است.
٣. آس ١: التخلخل.
٤. س: و هي.

الهواء[١].

و زعم المصنّف في بعض كتبه[٢] أنّه قد شوهد عند الكبّ الحباب الدالّ على خروج الهواء. بل يخرجه دخول الماء من منفذ يبقى له و لا سبيل لنا إلى الحكم بأنّ الماصّ لم يعط من الهواء بقدر ما يأخذ حتى يلزم التخلخل، و ذكر أنّه قد جرت[٣] رشح بعض الأدهان من الزجاج فلايمتنع مثل ذلك من[٤] الهواء الذي هو ألطف من الدُّهن.

و ربما احتجوا[٥] على زيادة الامتداد و[٦] المقدار على الجسم بأنّه يقال جسم ممتدّ و متقدر و الشيء لايُحمَل على نفسه.

و جوابه أنّ هذه إطلاقات عرفية و تجوّزات لاتبتني الحقائق العلمية عليها و هذا مثل «بُعد بعيد» و «جسم جسيم»، فإنّ إطلاق أمثال هذه لايدل على أنّ البُعدية في البُعد مثلاً شيء زائد عليه. و قد يقال إنّ الجسم ممتدّ بمعنى أنّ له امتداداً خاصاً في جهة متعيّنة و الممتدّ بهذا المعنى زائد عليه كما عرفت فلايتوجه الإشكال.

و **قوله**: «و لمّا برهن على[٧] أن لا هيولى دون مقدار فيكون مقدار ما يلزمها[٨] على سبيل البدل كالوحدة و الكثرة»: يريد بـ«الهيولى» هاهنا ما أراد بـ«الجسم» في حكمة الإشراق[٩] و بـ«المقدار» ذهاب الامتدادات في الجهات على سياق ما تقدم و كما أنّ كل ماهية لابدّ و أن يكون إمّا واحدة أو كثيرة و إن لم تكن الوحدة و لا[١٠] الكثرة لازمة لها، فكذا الهيولى و المقدار بالمعنيين المذكورين.

و **قوله**: «و ليس من شرط ما لايتحقّق الشيء دونه أن يقوّم وجوده؛ و اعتبرْ بزوايا المثلث[١١]»: معناه أنّ من زعم أنّ الامتداد صورة في الجسم احتجّ بأنّه مقوّم لوجود محلّه[١٢]، بدليل أنّ المحل لايوجد بدونه و كلّ ما قَوَّم[١٣] وجودَ محله فهو صورة جوهرية فيه. فالامتداد صورة جوهرية مقوّمة لماهية الجسم و لوجود هيولاه.

---

١. حكمة الإشراق، ص ٧٧.
٢. همان، ص ٧٨.
٣. ت: جرّب.
٤. س: في.
٥. احتجاج و پاسخ آن در حكمة الإشراق، ص ٧٩ آمده است.
٦. آس ١: ـ الامتداد و.
٧. آس ١: ـ على.
٨. آس ١: يلزمه.
٩. حكمة الإشراق، ص ٨٠.
١٠. آس ١، مج ٢: كذا.
١١. آس ١: الثلاث.
١٢. س: لوجوده و محله.
١٣. مج ٢: يقوِّم.

و الخلل في هذه الحجة إنّما هي في المقدّمة القائلة إنّ «ما لايتحقق الشيء بدونه فهو مقوّم لوجود ذلك الشي»، فإنّ ذلك غير لازم، ألاترى أنّ الزوايا الثلاث لايوجد المثلث بدونها مع أنّها ليست بمقوّمة لوجوده، بل لازمة لماهيته متأخّرة عنها و كذا الزوجية اللازمة[1] للأربعة، إلّا أنّه لم‌يتمثّل بها لكونها اعتبارية.

و قوله: «و إن سمّيت صورة فلا بأس»: يريد أنّ هذا الامتداد ليس بصورة، بمعنى أنّه موجود في محلّ مقوِّم لوجود ذلك المحل، بل هو في محل مستغنٍ عنه، فيكون عرضاً لا صورة بذلك المعنى، فإن سمّي صورة بمعنى آخر بحيث يكون من الأعراض ما تسمّى صورة، و منها ما لاتسمّى، لم‌يضرّ ذلك في المباحث الحقيقية إذ لا مشاحة في الألفاظ.

[في بيان عرضية الكمّ المنفصل و هو العدد]

قال: و العدد أيضاً قد يختلف في ماءٍ، فيتّحد و يتكثّر و حقيقتُه محفوظةٌ و الحدّ واحدٌ.

و العدد له خواصّ و مراتب و أنىّ يكون للعدم ذلك؟ فبطل كلام من زعم أنّها أمورٌ معدومة.

أقول: لمّا بيّن عرضية الكمّ المتصل، شرع في بيان عرضية الكمّ المنفصل و هو العدد.

و استدلّ على عرضيّته بأنّه موجود في محل متقوّم دونه، و كلّ كذا عرض، فالعدد عرض. أمّا أنّه موجود في محل فهو ظاهر؛ و أمّا أنّ ذلك المحل متقوّم دون العدد، فلأنّ العدد يزول عنه و هو باق بحاله، و لو كان متقوّماً به لَما بقي بعد زوال مقوّمه.

و إنّما قلنا إنّ العدد يزول و محلّه باقٍ لِما نشاهده من أنّ الماء مثلاً إذا كان منفصلاً كان متعدداً، فإذا اتصل بعد تعدّده، صار واحداً فالتعدد زال عن الماء مع بقاء حقيقة الماء محفوظة بحالها.

و قوله: «و الحدّ واحدٌ»: يريد أنّ حدّ الماء في حالتي اتحاده و تعدّده لم‌يتغيّر من حيث هو ماء.

---

١. مج ٢: ـ اللازمة.

لايقال: قد زعم بعضهم أنّ الأعداد أمور عدميّة و إذا كانت عدميّة لم تكن عرضاً، إذ العرض من أقسام الموجود، فالموجود أعم منه؛ و إذا كذب الأعم كذب الأخص، فمع احتمال عدميتها لم تثبت عرضيتها فيحتاج في إثبات أنّ العدد عرض إلى إثبات أنّه موجود، و كذا كلّ ما يدّعى عرضيته.

لأنّا نجيب بأنّ العدد له خواص و مراتب مبيّنة[١] في علم الأرثماطيقي و من[٢] ذلك التماميّة و الناقصية و الزوجيه و الفرديّه و مناسبات كثيرة، و كلّ ما هو كذا فليس بعدم محضٍ و هذا هو معنى **قوله**: «و أنّى يكون للعدم ذلك»: و كيف تكون الأعداد عدميّة مع امتياز كلّ نوع من أنواع العدد بخاصية و مرتبة ليست بموجودة لغير ذلك من أنواعه، فبطل دعوى عدميّتها فتمّ دليل عرضيتها.

قال: و ليست الخمسة جزءاً مقوّماً لحقيقة العشرة؛ لأنّا نعقلها[٣] شيئاً واحداً دون النظر إليها.

أقول: لو كان العدد يتقوم بما فيه من الأعداد، لَما كنّا نتصور ذلك العدد مع عدم تصور الأعداد التي قيل إنّها مقوّمة له لاستحالة تصور الشيء بدون تصور ذاتياته، أللّهم إلّا أن يكون ذلك الشيء غير متصوّر بماهيته و حقيقته، بل بشيء من خواصّه و لوازمه، لكن أنواع العدد ليست كذا، فإنّا نتصور العشرة مثلاً بحقيقتها لا[٤] بلازم من لوازمها أو خاصّة من خواصّها؛ و مع هذا ففي حال[٥] تصوّرِها كذلك، لايخطر ببالنا ما فيها من الأعداد التي ندّعي تقوُّمها بها، كالخمسة و الخمسة، و الستة و الأربعة، و السبعة و الثلاثة، و الثمانية و الاثنين[٦]؛ و التالي باطل فالمقدم مثله. و في كلام المصنّف تنبيهٌ على أنّ المتصور هو حقيقة العشرة لا شيء من عرضياتها.

و **قوله**: «لأنّا نعقلها شيئاً واحداً دون النظر إليها»: يريد أنّ العشرة ليست كثرة و[٧] لا وحدة[٨] فيها باعتبار، بل العشرة لها وحدةٌ ما و باعتبارها، لها لوازم و خواص، و كذا كلّ نوع من العدد و نحن نتعقل حقيقة العشرة من حيث إنّها شيء واحد دون النظر إلى الخمسة التي

---

١. س: مثبتة. ٢. س: ففي. ٣. آس ١: العشرة لانعقلها.
٤. ت: ـ لا. ٥. ت، س: ـ حال. ٦. س: الاثنان.
٧. س: ـ و. ٨. س، آس ١: كثيرة ... واحدة.

يتوهّم أنّها مقوّمة للعشرة بل تقوُّمه بما فيه من الأعداد[١].

و اعلم أنّه لو تقوّم نوع من العدد بما فيه من أنواع الأعداد، لَما كان تقوّمُه بنوعين منها بأولى من تقوّمِه بنوعين آخرين، بل من ثلاثة أو أزيد كتقوّم العشرة من السبعة و ثلاثة، أو ستة و أربعة، أو خمسة و ثلاثة و اثنتين[٢]، و هذا يتضاعف فيما زاد على العشرة من الأعداد. و الشيء إذا تقوّمت ذاته بأمور فلاتتقوّم بماعداها و هذا الوجه لم‌يذكره في الكتاب؛ و عدم تقوّم العدد بما فيه من الأعداد هو المعنيّ بما نقل عن **أرسطاطاليس**: لاتحسبَّن الستةَ، ثلاثة و ثلاثة، بل ستة مرّة واحدة.

قال: سؤال: العدد ضد الواحد، فكيف يتقوّم به لأنّه إذا تكثّرَ شيء بطلتْ وحدتُه.

جواب: بطلتْ وحدةٌ كانت قبل التكثّر، و حصلتْ آحادٌ مقوِّمة.

أقول: تقرير هذا السؤال، أنّ العدد ضد الواحد و كلّ ما كان ضدّ الشيء فإنّه لايتقوم بذلك الشي، فالعدد لايتقوّم بالواحد، و قيل إنّه متقوّم به؛ هذا خلف:

أمّا الدليل على صدق الصغرى، فلأنّ ما عرِّف به الضدان صادق على الواحد و العدد، و كلّ شيئين صدق عليهما تعريف الضدين فهما ضدّان؛ فالواحد و الكثير ضدّان. و الضدان هاهنا يجب أن لايشترط فيهما غاية الخلاف، إذ ليس الكثير و الواحد كذلك و لايتوهم أنّهما كذا. و إنّما قلنا إنّ تعريف الضدين صادق عليهما لأنّهما أمران وجوديان لايجتمعان في موضوع واحد من شأنهما التعاقب عليه:

أمّا أنّ العدد وجودي، فقد سبق.

و أمّا أنّ الواحد وجودي، فلأنّ السؤال مبنيّ على أنّه مقوِّم العدد، و مقوِّم الوجودي لابد و أن يكون وجودياً. و أمّا عدم اجتماعهما في الموضوع الذي يتعاقبان عليه فهو المراد **بقوله**: «لأنّه إذا تكثّر شيء بطلت وحدته».

و أمّا الكبرى، فبيّنةٌ بذاتها و إليها أشار **بقوله**: «فكيف يتقوّم به».

و الجواب، منع الصغرى؛ فإنّ المتصل الواحد كالماء إذا انفصل، بطلت وحدته و حصلت

---

١. ت: الآحاد. ٢. مج ٢: اثنتان.

له آحاد مغايرة لتلك الوحدة هي المقوّمة له و ليس كلّ ما بطل مع حصول شيء هو ضد لذلك الشيء؛ و الوحدة التي كانت قبل التكثر [١] و إن بطلت عند التكثر إلّا أنّه حصل وحدات غيرها و لو كان ضداً [٢] لَما اجتمع أمثالها مع الكثرة في موضوع واحد كالماء المذكور.

قال: و العشرة حقيقة نوعية واحدة ليست عشرةً لنفسها، بل هي كثرةٌ و عشرةٌ لغيرها.

أقول: إنّ الوحدة التي لكلّ نوع من أنواع العدد هي التي باعتبارها [٣] لوازمُ ذلك النوع و خواصُّه؛ و أمّا الكثرة فهي باعتبارٍ غير اعتبار الوحدة لاستحالة أن يكون الشيء الواحد من الحيثية الواحدة واحداً و كثيراً. فالوحدة عارضة لحقيقة ذلك العدد النوعيّة، و الكثرة ليست لنفس تلك الحقيقة بل لغيرها، إذ تلك الحقيقة واحدة في نفسها فكيف تكون من حيث هي تلك [٤] الحقيقةُ كثيرةً أيضاً؛ و في المشهور أنّه ليس لأنواع العدد [٥] من حيث وحداتها و نوعياتها اسم، إنّما يعبّر عنها بلازم من لوازمها كالعَشرية و السَبْعية، و عند التأمل لانجد المعقول لنا إلّا نفس العشرية مثلاً، لا أمراً مجهولاً تلحقه العشرية. و نعلم قطعاً أنّ العشرة من حيث عشريّتها و السبعة من حيث سبعيّتها، يصدق عليها أنّها عدد و أنّها نوع من أنواع العدد و هذا ممّا يجب أن ينبّه عليه.

[في عرضية الإضافة]

قال: و الإضافة بيّنٌ عرضيتّها.

سؤال: قيل: إنّها ليست بشيء.

جواب: لو كانت الأبوّةُ نفسَ مفهوم الشخص الموصوف بها، كان [٦] أباً أبداً و ليس كذا؛ و لو كانت سلبية أو عدميّة كان سلبها أو عدمها عن محلّها وجودياً فيه؛ و التالي باطل.

أقول: لمّا بيّن عرضيّة «الكمّ» تكلّم بعد ذلك في عرضية الإضافة و تقرير السؤال

---

١. س: الكثرة. ٢. س: هذا. ٣. آس ١: باعتبار.
٤. ت: من حيثية تلك. ٥. ت: ـ العدد. ٦. ك: لكان.

المذكور عليه أنّ العرضية من أقسام «الشيء» و «الموجود»، فهما[١] أعمّ منها، فيصدقان عليها، فيصدق «كلّ عرضٍ شيءٌ» و يلزمه من باب عكس النقيض: «كلّما ليس بشيء فليس بعرضٍ»، لكن «الإضافة» قيل إنّها ليست بشيء فهي على تقدير صدق هذا القول ليس بعرض، فلاتصحّ عرضيتها إلّا بعد صحّة أنّها موجود و شيءٌ.

و تقرير الجواب، أنّ الإضافة إمّا وجودية أو عدمية:

[١] فإن كان الأول، فإمّا أن يكون نفس مفهوم موضوعها، أو غيره:

فإن كانت نفسه فهو محال من وجهين:

أحدهما، أنّه يلزم أن يكون «الشيء» موضوعاً[٢] لنفسه و هو باطل و هذا الوجه لم‌يذكر في الكتاب و هو ظاهر.

و **ثانيهما**، أنّها[٣] لو كانت نفس الموصوف بها لكان متّصفاً بها مادامت ذاته موجودة و ليس كذا، فإنّ الأبوّة لو أنّها نفس مفهوم الأب و هو الشخص الموصوف بها لكان ذلك الشخص أباً أبداً لكنّه ليس بأبٍ دائماً، بل الأبوّة تعرض له بعد حين من زمان وجوده، فليست الأبوّة نفس مفهوم ذات الأب و إن كانت وجودية، و هي غير نفس المفهوم من موضوعها، فهي عرض لا محالة و هو المطلوب. و لهذا لم‌يتعرّض في الكتاب لهذا القسم.

[٢] و إن كان الثاني و هو أنّها عدمية، فذلك محال؛ لأنّ سلب العدمي عن المحل أو عدمه عنه يلزمه وجود أمر في ذلك المحل، إذ لو[٤] لم‌يوجد فيه شيء لم‌يكن العدم قد سُلِب عنه أو عُدِم، لأنّ رفع العدم يلزمه الوجود، إن كان في الذهن ففي الذهن و إن كان في الخارج ففي الخارج، لكن التالي باطل فإنّا نعلم قطعاً أنّه إذا سلبت[٥] الأبوّة عن ذات الأب لم‌يحصل في تلك الذات أمر وجودي لازمٌ في الذهن أو في الخارج لذلك السلب.

و **قوله**: «كان سلبها أو عدمها عن محلّها وجودياً فيه»: كأنّه تساهل فيه إذ ليس سلب السلب نفس الإثبات، بل مفهوم زائد يلزمه الإثبات، و كذا[٦] عدم العدم أو سلبه ليس نفس الوجود بل يلزمه الوجود و يتعلّق بهذا الموضع مباحث مؤخّرة إلى القسطاس[٧].

---

١. ت: فهم؛ آس ١: فيهما. ٢. ت: أنّ الشيء موضوع. ٣. آس ١: أنّه.
٤. ت: ـ لو. ٥. مج ٢: أنّ إذا سلب. ٦. س: فكذا.
٧. مقصود مبحث اعتبارات عقلی است.

[في بيان معيار عرضية الأعراض العوالي]

قال: و هذا طريق في إثبات وجود[١] باقي العوالي؛ فالمعيار في[٢] عرضيّتها[٣] تبدُّلُها أو شيءٌ منها أو زوالُها و انحفاظُ الموضوع[٤].

أقول: قوله: «باقي العوالي»: يريد به الأعراض العوالي إذ لايتمشّى هذا الطريق في الجواهر بل في الأعراض، فإنّها لو لم‌تكن موجوداً زائداً على موضوعها لكانت إمّا نفس موضوعها الذي هو الجسم، أو أمراً عدميّاً:

لاجائز أن تكون نفس موضوعها و إلّا لكان أبداً متّصفاً بها[٥] أو لم‌يتصور عدمها عنه لأنّ عدمها حينئذ يكون هو عدمه فلايكون موجوداً و هي غير موجودة.

و لا جائز أن يكون أمراً عدميّاً و إلّا لزم من عدمها عن الجسم حصول أمر وجودي فيه كما سبق و هو محال.

و بعد ثبوت الأعراض العوالي و هي الحركة و الإضافة و الكمّ و الكيف، تبيّن عرضيّتُها بالمعيار المذكور الشامل[٦] لها.

و «تبدّلُها» هو كتبدّل الحركة بالكيف؛ و «تبدّلُ شيء منها» هو كتبدّل السواد بالبياض؛ و «زوالها» هو كعدم الحركة أو السواد عن الجسم من غير أن يعقّبه في موضوعه شيء آخر.

[البرهان على عرضية الكيف المحسوس]

قال: و الشكل و اللون لو كان له قوامٌ بنفسه إن لم‌يكن مشاراً إليه فليس هو؛ و إن أشير إليه من جميع الجهات، فله الأبعاد و شارك بها الأجسامَ و فارقَها في السوادية؛ فهي في الجسم و فرضت دونه؛ و إن أشير إليها لا من جميع الجهات فهي في مستقلٍّ بالجهة، فهو[٧] الجسم؛ و كانت مجردةً هذا محال.

أقول: هذا برهان على عرضية «الكيف المحسوس» سواء كان مختصاً بالكمّ كالشكل، أو لم‌يكن مختصاً به كاللون.

---

١. مج ٢: ـ وجود. ٢. مج ١: عن. ٣. مج ٢: و المعيار عرضيتها.
٤. ك: المجموع. ٥. س: به. ٦. آس ١: و الشامل.
٧. ت، مج ١، مج ٢: هو؛ آس ٢ (تصحيح شده): و هو.

و هاهنا سؤالان:

[السؤال] الأول، أنّ هذا البرهان إنّما يدل على عدم قوام الكيف المحسوس بنفسه؛ و ليس كلّما لم‌يقم بنفسه فهو عرض، فإنّ الصور جواهر، و هي لاتقوم بنفسها، فلِم قلتَ إنّه يدل على عرضية الكيف المذكور[١]؟

و الجواب أنّه قد أبطل وجود الصور الجسمية، و ببطلانها يتبيّن أنّ كلّ ما لم‌يقم بنفسه ممّا من شأنه أن يحلّ في الجسم[٢] فهو عرض؛ و أيضاً، فإنّ على اصطلاح المتقدّمين أنّ كلّ[٣] ما لاتقوم بنفسه فهو عرض[٤] و أنّ الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا غير.

السؤال الثاني، أنّ عرضية «الكيف» تتبيّن بالمعيار الذي سبق، فهل هذا وجه ثانٍ في البيان فقط، أو فيه فائدة زائدة؟

و جوابه، بل فيه فائدة زائدة و هي أنّ الكيف المحسوس و إن كان عرضاً لحلوله في المحل المستغني عنه في وقت، فإنّه لايجوز أن يفارق ذلك المحل و يقوم بنفسه في وقت آخر بحيث ينتقل من العرضية إلى الجوهرية، فإنّ المعيار السابق لايدلّ على بطلان هذا، بل على مجرّد[٥] صدق العرضية عليه فقط.

و تقرير البرهان أنّه لو كان للكيف المحسوس قوام بنفسه، لكان إمّا أن لايقبل الإشارة الحسية أو يقلبها:

فإن قبِلَها، فإمّا من جميع الجهات، أو لا من جميعها، و الكل محال على تقدير قوامه بنفسه، فقوامه[٦] بنفسه محال و هو المطلوب.

أمّا بطلان كونه لايقبل الإشارة الحسّية، فلأنّا لانعني بالشكل و اللون إلّا هذا الذي نحسّه و نشير إليه، فما لايكون محسوساً و لا مشاراً إليه، فليس بشكل و لا لون، فإذا كان الشكل أو اللون قائمين بنفسيهما لم‌يكن الشكل شكلاً و لا اللون لوناً هذا خلف.

و هذا هو المراد بقوله: «إن لم‌يكن مشاراً إليه فليس هو»: أي ليس الشكل هو الشكل[٧] و لا اللون هو اللون.

---

١. س: المحسوس. ٢. ت: ـ ممّا من شأنه أن يحلّ في الجسم.
٣. آس ١: ـ كلّ.
٤. ت: ـ و أيضاً فإنّ على اصطلاح المتقدّمين أنّ كلّ ما لاتقوم بنفسه فهو عرض.
٥. س: + أنّ. ٦. س: و قوامه. ٧. ت: ـ هو الشكل.

و أمّا بطلان كونه يقبل الإشارة الحسية من جميع الجهات، فلأنّه لو كان كذلك لكان قابلاً للأبعاد الثلاثة ـ و هي الطول و العرض و العمق ـ فكان مشاركاً بهذه الأبعاد للأجسام، و مفارقاً لها في خصوصية كونه شكلاً أو لوناً كالمربعية و السوادية و ما يجري مجراهما، فيلزم أن تكون السوادية و كذا المربّعية و غيرهما في جسمٍ حالَ كونها مفارقة للجسم و هو تناقضٌ بَيّنٌ.

و أمّا بطلان كونه يقبل الإشارة الحسية و لكن لا من جميع الجهات بل من بعضها، فهذا يقتضي أن يكون إمّا سطحاً أو خطاً أو نقطةً، و إمّا في واحد من هذه الثلاثة؛ و على كلّ هذه التقادير يلزم أن يكون حاصلاً في جوهر مستقل بالجهة و ذلك هو الجسم، و قد كان الفرض أنّها مجردة عن الجسم مفارقة له هذا خلفٌ.

و هذا البرهان لايتمشّى إلّا في الكيفيات المحسوسة لا في ما سواها كـ«الحال» و «الملكة» و «القوة» و «اللاقوة».

[في أنّ الصور و الأعراض لاتنتقل]

و من هذا يُعلَم أنّ الصور لاتنتقل، و كذا الأعراض؛ لأنّها لدى المفارقة تستقلّ بالحركة و الجهات، فلها أبعادٌ ثلاثة؛ إذ ستّة الجهات مستدعيةٌ لثلاثة الأبعاد، فهي مع الجسمية، و وضعت[1] مفارقةً لها فهو ممتنع.

و أيضاً، آنُ مفارقتها لمحلٍ غير آن حلولِها في آخَر، و بين الآنين زمانٌ قامت فيه بنفسِها.

أقول: قد قيل في بيان هذا المطلوب أنّ تشخّص الصورة و العرض بمحلّيهما، و كلّ ما كان تشخصهما بمحلَيهما فيمتنع مفارقتهما لهما:

أمّا أنّ تشخّصهما بمحلَيْهما فلأنّه[2] لو كان للماهية أو لوازمها كان نوعه في شخصه؛ و إن كان لأمر آخر: فإن كان حالاً اكتفى[3] العرض في تشخّصه به و في وجوده بموجِده فاستغنى عن المحل فلم‌يحلّ فيه هذا خلف؛ و إن لم‌يكن حالاً و لا محلاً، فنسبته إلى ذلك العرض و

---

١. ك: و قد فُرِضت.
٢. آس ١: ـ فلأنّه.
٣. س: لاكتفى.

إلى غيره بالسواء، فلايكون علة لتشخّصِه بعينه؛ و لمّا لم‌يكن الجسم تشخصه بحيّزه و مكانه، لا جرم صحّ مفارقته عنه و هذا على تقدير صحته فهو مختص بالعرض الذي لايكون نوعه في شخصه.

و قيل في بيان ذلك أيضاً: إنّ الصورة و العرض كما أنّ وجوب وجودهما العام في مادة عامة لايستغنيان عنها، فوجوب وجودهما الخاص بمادةٍ خاصة لاتنتقلان عنها؛ و قد فسخ ذلك بالهيولى التي وجوب وجودها[1] العام بالصورة العامة، و ليس وجوب وجودها الخاص بصورة خاصة؛ و فسخ[2] بالعلل الزائلة إلى خلف أيضاً.

و هاتان الحجّتان لم‌يذكرهما في الكتاب و ذكر حجّتان أخريان[3]: إحداهما برهانية و الأخرى إقناعية و قدّم البرهانية:

و تقريرها أنّ الصورةَ و كذا العرضَ إذا انتقل من محلّ إلى محلّ فعند مفارقته للمحل المنتقَلِ عنه، إمّا أن يبقى موجوداً أو لا يبقى:

[١] فإن لم‌يبق موجوداً فقد عُدِم، فلو وُجِد في المحل المنتقَل إليه لكان ذلك إعادة للمعدوم و سيأتي الكلام في بطلانه؛ و لأنّ المعدوم لايكون منتقلاً و لهذا لم‌يتعرض المصنف لهذا القسم هاهنا.

[٢] و إن بقي موجوداً فلايتصور انتقاله إلّا بحركة مستقيمة تستقلّ بها، و كلّ ما استقل بالحركة المستقيمة، فما منه إلى جهةٍ غير ما منه إلى أخرى، فله جهات ستّ هي الفوق و التحت و الأمام و الوراء و اليمينِ و الشمال، و كلّ ما هو كذا فله أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة، فهو جسمٌ أو مقارن للجسم، و قد كنّا وضعنا مفارقته للجسميه[4]، هذا محال.

و أمّا الحجة الإقناعية فتقريرها أنّ الصور و الأعراض إذ انتقلت من محلّ إلى غيره، فآن مفارقتها[5] للمحل المنتقَل عنه غير آن حلولها في المحل المنتقَل إليه، فإمّا أن يكون بين الآنين زمانٌ، أو لايكون:

فإن لم‌يكن، لزم تتالي الآنات و تركُّبُ الجسم من الأجزاء التي لاتتجزّى و قد سبق بطلان ذلك.

---

١. آس ١: وجودهما. ٢. ت: فسد. ٣. ت: حجتين أخريين.
٤. س: له. ٥. آس ١: مفارقته.

و إن كان بينهما زمان ففي ذلك الزمان إن لم‌يكن العرض في محلٍ فقد قام بنفسه و هو محال كما سبق؛ و إن كان في محلّ فذلك المحل هو المنتقَل إليه الذي كلامنا فيه لا غيره.

و يقرب الكلام في هذا من الكلام في الحجة، على أنّ بين كلّ حركتين متضادتين زمان سكونٍ و يجب تخصيص هذه الحجة بالصور و الأعراض المحسوسة، إذ هي التي ثبت ممّا[۱] سبق استحالةُ قيامِها بنفسها؛ و الحركة المتصلة ليس تفرض بينها آنات بالفعل بل بالقوة، فهي لم‌تذكر على أنّها برهان بل حجة مّا.

و إن أردنا تعميم هذه الحجة فلابد من بيان أنّ الهيئة مطلقاً لاتقوم بنفسها: و برهانه أنّ الهيئة لمّا كانت في المحلّ ففي نفسها الافتقار إلى الشيوع فيه، فيبقى الافتقار ببقائها فلايتصور أن تقوم بنفسها.

قال:

ضابط [ما قام بنفسه محال أن ينطبع في غيره]

و ما قام بنفسه محالٌ أن ينطبع في غيره؛ إذ لابدّ في الحلول من[۲] أن يكون شائعاً فيه ملاقياً للكلّ بالكلّ؛ و ما قام مستقلاً بالأبعاد[۳] لايتداخل؛ هذا لك قانون، فاحفظه.

أقول: تقرير هذا الضابط أنّه لو كان انطباعُ ما قام بنفسه جائزاً، لَما كان تداخُل الأبعاد محالاً؛ و التالي باطل ـ كما عرفت ـ فالمقدّم مثله. أمّا الشرطية فلأنّ الانطباع و الحلول لابدّ فيه من شيوع الحالّ في المحل، و الشائع في الشيء لابدّ و أن يكون مُلاقياً لكلّ ذلك الشيء بكلّه، و لا معنى للتداخل إلّا ذلك؛ و هذا البرهان يختص بما قام بنفسه من ذوات الأبعاد، إذ لايتمشّى فيما عداه؛ فإن أردنا التعميمَ قلنا: كلّ ما قام بنفسه ففي طبيعته الاستغناء عن الشيوع في شيء، و كلّ ما في طبيعته الاستغناء عن شيء فإنّ ذلك الاستغناءُ يبقى ببقاء ذاته و ماهيته، و كلّ ما هو كذا فلايتصور أن يحلّ في غيره منطبعاً فيه، إذ لو حلّ في شيء لكان

۱. س: فيما. ۲. آس ۱: ـ من. ۳. ت: فبالأبعاد.

مفتقراً إلى ذلك الشيء؛ و لو كان كذلك[١] لَما كان غنيّاً عن الشيء و التقدير أنّه غني عنه؛ هذا خلف.

قال:

فصل[٢] ـ [في الكرة و شكلها وإثباتِ الدائرة]

و إذا ثبت الشكل الكُريّ ثبتت[٣] الدائرةُ؛ لأنّ[٤] الكُرة إذا قُطعت بنصفين حصلت الدائرة.

و أيضاً، إذا فرض جسمٌ ممتد مستقيم يلازم أحدُ طرفَيه نقطةً، و الآخرُ يتحرك مستمرّاً على سطح إلى أن يعود نقطةً، فارَقَها، حصلتْ من حركته دائرةٌ؛ و موجب التضريس من القائلين[٥] بالجزء يلزمه أنّ محلَّ الثلمة إن كان ينسدّ بصحاح الجواهر فسُدّتْ[٦] بها، فتساوت الخطوطُ الخارجة من المركز إلى المحيط؛ و إن كان بأقلّ من جوهرٍ فانقسم الجزءُ الذي هو مبنى الخيال. و إذا ثبتت[٧] الدائرةُ و الخطوطُ ثبتَ متساوي الأضلاع من المثلث، و يجوز دورُ أحد ضِلعَي القائمة على الزاوية فيرتسم مخروط.

أقول: أمّا وجود الكرة فقد عرفت الكلام فيه في العلم الطبيعي و قد بُيِّن هناك أنّ جسماً بسيطاً و أنّ شكله الطبيعي هو «الكرة»، فهي مقتضى الأجسام البسيطة إلاّ أن يَمنع من وجودها مانعٌ خارجي. و أنت قد علمت استحالة وجود كرة هي ملاقية لكرة أخرى بنقطة، و كذا الدائرة الملاقية لدائرة أخرى كذلك. و لمّا كان الكلام في إثبات الشكل الكريّ قد[٨] سبق في الطبيعيات لاجرم لم يتعرض له هاهنا.

و مِن القائلين بتركّب الجسم من الأجزاء التي لاتتجزى، مَن أوجب أنّ محيط الدائرة يكون مضرّساً، و هؤلاء يقولون إنّ الدائرة المفروضة ليست بدائرة على الحقيقة بل بحسب

---

١. س: ـ كذلك. ٢. ت، آس ١: ـ فصل. ٣. مج ٢: ثبت.
٤. مج ١: ـ لأنّ. ٥. آس ١: التضريس بالقائلين. ٦. آس ٢: فشدّت.
٧. مج ١: أثبت؛ مج ٢: ثبت. ٨. س: فقد.

الحسّ فقط و هذا التضريس و إن كان لازماً لمذهبهم فهو يبطله عليهم أيضاً و هذا ممّا يتبيّن به بطلان تركّب الأجسام من الجواهر الأفراد؛ لأنّ كلّ مذهب لزم منه أمرٌ، ثم لزم من ذلك الأمر إبطالُ ذلك المذهب، فهو باطل؛ فإنّ لازمَ اللازمِ لازمٌ و كلّ ما أدّى ثبوته إلى نفيه فهو منفي؛ إذ لو لم‌يكن منفياً لكان ثبوت أحد النقيضين ملزوماً للآخر و هو بيّن البطلان.

و إنّما قلنا إنّ التضريس في محيط الدائرة لازم لمذهبهم: لأنّ الخط المركّب من الجواهر الأفراد، إمّا أن يمكن جعله دائرةً، أو لايمكن:

[۱] فإن لم‌يمكن امتنع جعلُ ذي العرض أيضاً دائرةً؛ إذ ليس هو على تقدير تركّب الجسم من الأجزاء المذكورة إلّا مجموع خطوط؛ و إذا امتنع جعل الواحد منها دائرة امتنع جعلُ البواقي و المجموع، و حينئذٍ لايكون ما يحسّ دائرة هو دائرة حقيقيّة؛ و كلّما لم‌يكن دائرة حقيقيّة ففي بعض أجزاء محيطه[۱] نُتُوٌّ و في بعضها انخفاضٌ[۲] و ذلك هو التضريس.

[۲] و إن أمكن جعلُ الخط المذكور دائرةً فإمّا أن تتلاقى ظواهر أجزائه كما تلاقت بواطنها، أو لاتتلاقى كذلك، فإن تلاقت كان مساحة ظاهرها كمساحة باطنها، فإذا انضمّ إليه خط آخر هو دائرة أيضاً كان حكمه هذا الحكم، فساوى ظاهره باطنَه المساوي[۳] لظاهر الدائرة المحاط بها؛ و كذلك إذا ضمّ دائرة أخرى ثالثة و رابعة كذلك إلى دائرة طوقها مثل طوق الفلك الأعظم و مع ذلك فلاتزيد أجزاؤه[٤] على أجزاء الدائرة المفروضة أوّلاً؛ و إن لم‌تتلاق ظواهر أجزائها كملاقاة البواطن منها لزم حصول فُرَجٍ[٥] فيها موجبة لتضريسها و هو المطلوب.

و إنّما قلنا إنّ هذا «التضريس» يُبطِل مذهبهم، لأنّ محل الثلمة لايخلو إما أن ينسدّ بصحاح الجواهر الأفراد، أو لاينسدّ بصحاحها:

[۱] فإن انسدّتْ بصحاحها، فسواء كان ما تمتلي به الثلمة واحداً أو أكثر؛ فإنّه إذا سدّت به استوى[٦] محيط الخط و كانت الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط حينئذٍ متساوية؛

---

۱. س: ـ محيطه.
۲. نتوّ: ورم، برآمدگی؛ انخفاض: پَستی (بلندی و پستی، دندانه‌دار).
۳. آس ۱: باطنها و يساوي.
٤. ت: أجزائه؛ آس ۱: أجزاؤها.
٥. س: فرجة.
٦. ت: استوا.

فحصلت الدائرة الحقيقية و هو خلاف ما ذهبوا إليه.

[٢] و إن لم تنسد بصحاحها فسواء انسدتْ ببعض واحد أو بواحد[١]، فما زاد مع بعض آخر فإنّ ذلك يقتضي انقسام الجزء الذي لايتجزى فلايكون الجوهر الفرد جوهراً فرداً، و كان مبنى[٢] خيالهم في إبطال وجود الدائرة الحقيقية أنّه جوهرٌ فرد هذا خلف.

و إذا [ثبتت][٣] الدائرة و الخطوط ثبت المثلث المتساوي الأضلاع بالشكل الأوّل من كتاب الأصول لأوقليدس و هو مشهور لا حاجة إلى تقريره هاهنا.

فبثبوت الكرة تثبت الدائرة، و بثبوت الدائرة يثبت المثلث المتساوي الأضلاع، و بثبوته يثبت المخروط على الوجه المبيّن في الكتاب.

[في أنّ الوجود عرضي للماهيات و مقول بالتشكيك]

قال: و الوجودُ و العرضية دريتَ أنّهما[٤] غير ذاتيّين للماهيات. و الوجود[٥] يقع بالتشكك[٦] على الواجب أولى و أوّلَ، ثم على الجوهر، ثم على القارّ الذات؛ و الغير الإضافي منه أتمّ. و من الكمّ ما لا يتقدم على جميع الكيف، إذ من الكيفيات علومٌ. و الحقيقة اعتبارٌ ذهني يقال[٧] على المقول عليه بعد الوجود، و إن كان مفهومه معقولاً قبلهما.

أقول: الذي علم به أنّ الوجود و العرضية غير ذاتيين للماهية التي يقالان عليها، هو أنّا نتصوّر بعض الماهيات و نشكّ في وجودها، و كذا نتصور بعض الماهيات و نشكّ هل هي جواهر أم أعراض؟ و لهذا نفتقر إلى إقامة البرهان على عرضيتها، و الماهية لاتكون معلومة و ذاتيّها مجهولاً.

و اعلم أنّ هذا يقتضي أنّ الجوهر ليس بجنس و لا ذاتي؛ فإنّ مَن شكّ في عرضية شيء فقد شكّ في جوهريته أيضاً.

---

١. س: واحد. ٢. س: من. ٣. نسخهها: ثبت.
٤. آس ١: أنّها. ٥. مج ٢: فالوجود. ٦. ك: بالتشكيك.
٧. ت: يقول؛ ك: فيقال.

و «الوجود» يقال على ما تحته بالتشكك[۱]. و هو يقال على بعض ما يقال عليه أوّلاً، و على غيره بواسطته، كمايقال على الواجب الوجود لذاته أوّلاً، و على الممكنات ثانياً. ثم كونه للجواهر قبل كونه للأعراض.

و له أيضاً في الكمال و النقصان مراتب: أعلاها هو الوجود الواجبي و هو الذي لايمكن و لايتصور أن يكون أتمّ منه و لا أكمل؛ بل كماله هو الكمال الذي لايتناهى و سيأتي بيان ذلك على الاستقصاء.

ثم وجود الجوهر أكمل من وجود العرض؛ و وجودات الجواهر أيضاً تتفاضل في الكمال و النقص: فوجود الجواهر العقلية أتمّ من وجود الجواهر النفسية الذي هو أتمّ من وجود الجواهر الهيولويّة، و لكلٍّ منها مراتب كثيرة في ذلك؛ ثم وجود العرض القارّ الذات أكمل من وجود العرض الغير القار الذات؛ و وجود ما ليس بإضافة من أقسام القار الذات أكمل من وجود الإضافة من أقسامه.

[في أنّ الكمية أعمّ وجوداً و أقدم من الكيفية]

و **قوله**: «و من الكمّ ما لايتقدّم على جميع الكيف إذ من الكيفيات علوم»، فاعلم أنّ بعضهم ذهب[۲] إلى أنّ «الكمية» أعمّ وجوداً و أقدم من «الكيفية»، فإنّ «العدد» من الكمّ و هو لايقتصر في الوجود على الأمور الماديّة بل يعرض للمفارقات التي لايعرض لها الكيف و لا أمر غريب عن ذاتها.

و صاحب الكتاب بهذا الكلام أبطل هذا الرأي؛ فإنّ المفارقات لها علوم و العلوم من مقولة الكيف.

و لقائل أن[۳] يقول: على هذا إنّا لانسلّم أن علوم المفارقات من الكيفيات بل العلوم التي هي من الكيفيات هي العلوم الزائدة على الذات التي هي صور منطبعة في الذات، و أمّا ماعداها فغير مسلّم أنّه من الكيف؛ و سنحقّق[٤] الحال في ذلك فيما بعد.

---

۱. مج ۲: بالتشكيك.　　۲. آس ۱: ذاهب.　　۳. ت: ـ أن.

٤. ت، مج ۲: سيتحقق.

[في الحقيقة و أنّها اعتبار ذهني]

قوله: «و الحقيقة اعتبار ذهني يقال على المقول عليه بعد الوجود و إن كان مفهومه معقولاً قبلهما»: فاعلم أنّ «الذات» قد يقال و يعنى به الماهية الواقعة في الأعيان حتى أنّ الذي في الذهن على هذا الاصطلاح لايسمّى «ذاتاً»، بل يسمّى «ماهية»، و هذه الساهية العينية يسمى الذي في العقل منها «حقيقة». و «الحقيقة» و «الذات» و «الماهية» من حيث مفهوماتها لا من حيث إنّها حيوان أو حجرٌ مثلاً، هي من الاعتبارات الذهنية لكونها مقولة على الخصوصيات غير متأصّلة في الوجود. و «الحقيقة» منها من حيث هي حقيقةٌ، لا من حيث هي إنسان أو فرس أو غيرهما ممّا هي ـ أعني الحقيقة ـ مقولةٌ عليه إنّما يقال عليه بعد وجوده، فلايقال حقيقة الإنسان أو حقيقة الحجر إلّا بعد وجود الإنسان و الحجر. و مفهوم الخصوصيات التي يقال الحقيقة عليها معقول قبل الحقيقة و الوجود، فإنّه لايقال له «حقيقة» إلّا بعد كونه إنساناً أو فرساً أو مايجري مجراهما، فـ«الحقيقة» من حيث هي حقيقة من المعقولات الثواني.

و ربّما قيل «حقيقة» و عُني بها معاني أُخر كالحقيقة التي تقال بإزاء المجاز، و كالحقيقة التي هي عبارة عن مطابقة الاعتقاد للأمر نفسه.

قال:

خاتمه و إشارة

[في برهان عرشي على وجود النفس]

و إذ علمت[1] أنّ الأربعة لها مفهوم و هو من الكمّ المنفصل، فصورتها في المدرِك منك، إن كان جسماً ممتدّاً[2] بامتداده، فالكمّ المنفصل صورتُه تكون طابقت المتصلَ، هذا محال؛ فمدرِكها غير جرمي. و ليَكنْ[3] هذا لك من البراهين العرشية على وجود[4] النفس.

---

١. ك: فهمت. ٢. مج ١: ممتدة. ٣. مج ١: و لكن.
٤. مج ١: الوجود.

أقول: لو أنّه ذكر هذا عند الكلام في إثبات تجرّد النفس من العلم الطبيعي لكان أنسب، فإنّه غريب من هذا الموضع. و تقريره أنّا إذا علمنا نوعاً من أنواع الكمّ المنفصل كالأربعة مثلاً، فلابدّ و أن تنطبع صورة ذلك النوع في المدرِك منّا، لِما علمت أنّ العلم المتجدّد بالأشياء الغائبة[١]، لابدّ فيه من حصول صورة المدرَك في المدرِك، فمحل تلك الصورة إمّا أن يكون جسماً، أو جسمانياً، أو لا جسماً و لا جسمانياً:

لا جائز أن يكون جسماً أو جسمانياً و إلّا لكانت تلك الصورة منطبقة على الكمّ المتصل، و كلّ ما انطبق على المتصل فهو متصل، فيلزم أن تكون صورة الكمّ المنفصل كمّاً متصلاً، هذا خلف. فمحلّها الذي هو النفس إذن ليس بجسم و لا جسماني و ذلك هو المراد بغير الجرمي.

---

١. آس ١: العامة؛ مج ٢: + عنّا.

قال:

التلويح الثاني
في الكلّي و الجزئي و النهاية و اللانهاية و الاعتبارات العينية و الذهنية

الموجود[1] تنقسم إلى الكلّي و الجزئي و قد عرفتهما. و ليست[2] الإنسانية الكلّية معنى واحداً عامّاً موجوداً بعينه في الجزئيات، فإنّ هذا الإنسان غير ذلك[3] الإنسان؛ فلو كان في كلّ[4] واحد شيء منها و كان[5] إذا بطل بطل جزؤها، فما بقيت إنسانية و ليس كذا؛ بل في كلّ شخص إنسانيةٌ تامّة، ما ضَرَّه عدم الآخرين، و في الذهن ما لم يضرّه[6] عدمه أيضاً؛ فلكلٍّ إنسانيةٌ تخصّه.

أقول: أمّا تعريف «الكلّي» و «الجزئي» فقد مرّ في المنطق.

و ليس «الكلّي» معنىً واحداً عامّاً موجوداً بعينه في الجزئيات التي كليّته بالنسبة إليها كإنسانية واحدة بالعدد موجودة في زيد و عمرو و خالد و بكر، إذ لو كانت واحدة بالعدد موجودةً في الجزئيات، لكان إمّا في كلّ جزئيٍ بعضُ الإنسانية، أو كلُّها، أو لا كلها و لا بعضها:

---

١. ك: الوجود؛ مج ٢: الموجود؛ ساير نسخه‌ها: و الـوجود.

٢. مج ١، مج ٢: ليس.

٣. ك: ذاك.

٤. آس ١: فلو كا في.

٥. ك: و كان؛ ساير نسخه‌ها: فكان.

٦. مج ١: الذهني ما لم يضر.

[١] فإن كان في كلّ جزئي بعضُها فإذا عُدِم ذلك الجزئي بكليته، فقد عُدِم جزء تلك الإنسانية الواحدة، و إذا عُدِم جزء الشيء فقد عُدِم ذلك الشيء المركب منه و من غيره، فيلزم أنّه أيّ جزء عدم من جزئيات كلي، فقد عدم ذلك الكلي، و ظاهر أنّ الأمر ليس كذا[١].

[٢] و إن كان في كلّ جزئي كلّ الإنسانية مثلاً، مع أنّ بعض الأشخاص أسود و جاهل، و بعضهم أبيض و عالم، فالشيء الواحد أسود و أبيض، و جاهل و عالم، و ذورجلين و غيرذي رجلين، على حسب اختلاف الأشخاص في الصفات المتباينة، و هو بيّن البطلان.

[٣] و إن لم يكن في كلّ جزئي لا كلّ تلك الإنسانية الواحدة و لا بعضها، فإن لم يوجد في ذلك الجزئي إنسانية أخرى غيرها بالعدد، لم يكن ذلك الشخص إنساناً و بطلانه ظاهرٌ.

فلم يبق إلّا أنّ في كلّ شخص من أشخاص الناس مثلاً إنسانية تامة مغايرة للإنسانية التي في غيره بالعدد. فإذا عُدِم ذلك الشخصُ فقد عُدِمت إنسانيته الخاصّة، و إذا عدم ماعداه من الأشخاص فالإنسانية المختصّة به لاتعدم بعدم أولائك الأشخاص الآخرين؛ و الإنسانية الموجودة في الذهن لايضرّها عدم شيء من أشخاص الناس الخارجية أيضاً. فكلّ شخص من الأشخاص الداخلة تحت الإنسانية الكلية إنسانية تخصّ ذلك الشخص، و كذا كلّ كلّي تحته أشخاص.

و بعض الأقسام الموردة في هذا الدليل غير مذكورة في الكتاب لظهورها.

[في الكلي]

قال: و الكليّ إنّما هو في الذهن و هو ما أخذ من الصورة من جزئي طابقتْه و غيرَه، كشمعةٍ[٢] أخذتْ رشماً من شيء لم تختلف بورود أشباهه؛ فمعنى اشتراكِها فيها مطابقتُها لها. و العموم و الخصوص و الكلية و الجزئيه عرفت أنّها[٣] عوارض للماهية من حيث مفهومها، و هي صالحة من حيث هي لحملِ كليٍ[٤] و قسيمِهِ[٥] عليها.

---

١. س: كذلك.
٢. ك: + إذا.
٣. مج ٢، آس ٢: أنّهما.
٤. ت، آس ٢، مج ٢: كل.
٥. مج ١: قسميه.

أقول: كلّما يقع في الأعيان فله هويةٌ متخصّصة متشخّصة مانعة من وقوع الشركة، و كلّ ما هو كذا فليس بكلي، فكلّ كليّ فهو ليس في الأعيان؛ فلايخلو إمّا أن يكون في الأذهان، أو لايكون:

فإن لم‌يكن تعذر الحكم عليه إذ العدم الصِرف يمتنع الحكم عليه و به، لكنه يمكن الحكم عليه، فهو إذن في الذهن. و لايعارض هذا بأنّ كلّما هو في الأذهان فله هويّة متخصّصة بالانطباع في الذهن، و بأنّها لايشار إليها، و بأنّها يمتنع انقسامها و نحو ذلك و هي متشخّصة أيضاً، و إلّا ما امتازت[1] عن صورة أخرى لنوعها تحصل في ذلك الذهن أو في ذهن آخر. و هذه كلّها زوائد خارجة عن الماهية لاحقة بها غير واجبة لها: إن منعت الماهية الخارجيّة عن أن تكون كليّة وجب أن تمنع الماهية الذهنية أيضاً عن ذلك، فكلّما هو في الذهن غير كلّي؛ فكلّ كلّي فليس في الذهن.

و إذا لم‌يكن في الذهن فهو في العين لامتناع الحكم على العدم الصرف، فيقع التعارض في الأدلّة و هو محال.

و حلّه بإبداء[2] الفرق و هو أنّ الماهية الذهنية هي مثال و ليست متأصّلة في الوجود لتكون ماهية أصلية بنفسها بل هي مجبولة على أن يكون مثالاً لغيرها؛ و لا كلّ مثال بل مثال إدراكي سواء كان الخارجي متقدماً عليها و يسمّى «علم ما بعد الكثرة»، أو متأخّراً عنها و يسمّى «علم ما قبل الكثرة». فالذي[3] في الأعيان إنّما لم‌يكن كلياً لأنّ له هويّة متشخّصة غير مثالية.

و الكليّ الذي قد بيّن أنّه لايكون إلاّ في الذهن هو الصورة المأخوذه في الذهن من جزئيّ طابقت تلك الصورة له و لغيره من جزئيات ذلك الكلي، كصورة الإنسانية المأخوذة من زيد المطابقة له و لباقي أشخاص الناس؛ فإذا حصل من زيد في الذهن صورة لم‌يحصل من خالد إذا أدركناه بعد صورة أخرى، بل التي في الذهن مطابقة لهما و لغيرهما من الأشخاص، و لو سبقت الصورة التي من خالد إلى الذهن لكانت هي هي.

و قد مثّل ذلك بشمعة حصل فيها نقش من طابع، فإذا ورد على تلك الشمعة أشباه ذلك

---

١. س: امتاز. ٢. ت: بأبد. ٣. مج ٢: و الذي.

الطابع لم‌يكن الحاصل في الشمعة إلّا النقش الحاصل أوّلاً. و أيّ تلك الأجسام أخذت تلك الشمعةُ منه رشماً لم‌يفترق الحال في ذلك الرشم.

و معنى اشتراك الكلّ مطابقة الصورة الذهنية لكلّ جزئي و[1] جزئي. و الماهية من حيث هي هي لاتقتضي أن تكون عامة و لا خاصة و لا كليّة و لا جزئيه و لا واحدة و لا كثيرة؛ و هذا كالإنسانية، فإنّها من حيث هي إنسانية ليست بشيء من هذه الأشياء، و لو كانت بما هي إنسانية تقتضي العمومَ لَما عرضَ لها الخصوصُ ألبتّة و بالعكس. و كذا كلّ واحد من المتقابلين.

فإذا سئل هل الإنسانية واحدة؟ قيل: أليست[2] الإنسانية من حيث هي إنسانية واحدةً؛ و لايصدق أنّ الإنسانية من حيث هي إنسانية لا واحدة، إذ لو كانت من حيث هي لا واحدة لَما كانت واحدة ألبتة؛ فالعموم و الخصوص و الكلية و الجزئيه و أمثالها عوارض للماهية من حيث مفهومها، و الماهية صالحة من حيث تلك الماهية لكل واحد منها؛ فالإنسانية من حيث[3] هي صالحة لِحملِ العموم و قسيمِه الذي هو الخصوصُ عليها، و لِحملِ الكلية و قسيمِها الذي هو الجزئيةُ عليها، و هي في نفسها و إن كانت مغايرة من حيث المفهوم لكلّ واحد من المتقابلين، فهي لاتخلو عن أحدهما.

[في الامتياز]

قال: و الكلّي تكثّره في الأعيان لابدّ و أن يكون فيما يقع بالتواطي[4] بشيء زائد؛ فإنّ أربعة من الماء و الطيرِ اختلف[5] عدداهما بهما و هذه الأربعة غير تلك، فلو كان كونُها هذه بمطلق الأربعيّة لكانت هي هذه، و ليس. فأولات المحلّ من الماهيات تغايرها باختلاف حواملِها، أو بالزمان إن اتحدّ المحلُ، كسوادَين حصلا[6] في محل واحدٍ و لكن أحدهما بعد بطلان الآخر.

---

۱. س: ـ و.
۲. س: قيل ليست.
۳. ت: ـ تلك الماهية لكل واحد منها فالإنسانية من حيث.
٤. ك، آس ۲: بالتواطؤ.
٥. مج ۲، ك: اختلف؛ ساير نسخه‌ها: اختلفت.
٦. آس ۱: حصل.

و من هذا يعلم أن لا حصول لمثلَي صورة و عرض في محل واحد[١] لعدمِ التميّز[٢] بالحامل و الزمان.

سؤال: يكون أحدهما حاصلاً في زمان جيم و الآخر في زمان باء فاجتمعا.

جواب: إضافات الأزمنة لاتُميّزُ الحاصلَ بعدها، لأنّها إذا بطلت بطلت[٣] الإضافة إليها إلّا و أن يبطل[٤] الشيء مع زمانه، فلايجتمع مع ما بعده.

أقول: إذا وجد من جزئيات الكلّي في الأعيان أكثر من واحد، فتلك الجزئيات المتكثرة في الخارج إمّا أن يكون بينها اشتراكٌ في أمر، أو لايكون:

فإن لم‌يكن فالامتياز بتمام الماهيّة.

و إن كان بينها اشتراك، فإمّا في أمر ذاتيّ فقط، أو عرضي فقط، أو فيهما:

فإن كان الاشتراك في أمر عرضي فقط فالامتياز بتمام الماهية أيضاً.

و إن كان في أمر ذاتيّ سواء كان مع ذلك[٥] في عرضي أيضاً أو لم‌يكن فالتميّز إن كان بوجود ما هو من جوهر المميِّز أو عدمه، فالامتياز بالكمال و النقصان، و إلّا فذلك[٦] الذاتي إمّا نفس الماهية، أو داخل فيها:

فإن كان نفسها فالامتياز بأمر عرضي.

و إن كان داخلاً فيها، فإمّا جنسٌ و إمّا فصل:

لا جائز أن يكون فصلاً بعد ما فرض أنّه مشترك فيه، فهو إذن جنسٌ، و كلّما كان الاشتراك بجنس فالامتياز بفصل لا محالة.

فامتياز كلّ من الماهيتين عن الأخرى بأحد أمور أربعة:

[١] بتمام الماهية.

[٢] و بالكمال و النقصان.

[٣] و بالعرضي.

[٤] و بالفصل.

---

١. ت، آس ١: ـ واحد؛ آس ٢: ـ و لكن أحدهما بعد ... و عرض في محل واحد.

٢. آس ١، ك، مج ٢: المميّز؛ مج ١: الميز.

٣. آس ١، ت، مج ٢، آس ٢: بطل.

٤. ك: إليها و إن بطل.

٥. آس ١: ـ مع ذلك.

٦. آس ١: لذلك.

و إذا عرفت هذا، **فقوله**: «فيما يقع بالتواطي»، أخرج به ما يمتاز بتمام الماهية، و ما يمتاز بالكمال و النقصان؛ إذ كلّ منهما لايقع على أفراده بالتواطي [۱]:

أمّا الأوّل، فلأنّه ليس هناك مفهوم مشترك لتكون له جزئيات تقع عليها بالتواطي أو بغيره.

و أمّا الثاني، فلأنّه مقول على ما تحته بالتشكك.

و **قوله**: «بشيء زائد»: ينبغى أن يفهم من «الزائد» ما هو أعمّ من الزائد في الأعيان أو في الأذهان، فإنّ من الفصول ما يزيد ذهناً و لايزيد عيناً، و هو من المميِّزات إذا كان الاشتراك في جنس.

و **قوله**: «فإنّ من الماء و الطير اختلفت عدداهما بهما»: يريد أنّ العدد الذي هو الأربعة المعدود بها الماء، يخالف العددَ الذي هو الأربعة المعدودة بها الطيرُ، و لم تخالف هذه الأربعة لتلك الأربعة في العددية، و لا في الأربعيّة، بل إنّما خالفتْها بأنّ هذه ماء و تلك طير لا غير؛ و كونهما كذلك هو أمرٌ زائدٌ على طبيعة [۲] الأربعيّة عرضيٌ لها غير لازم لماهيتها.

قوله: «فلو كان كونها هذه بمطلق الأربعيّة لكانت هي هذه؛ و ليس»: معناه أنّه لو كان امتياز هذه الأربعة عن تلك الأربعة لمجرد الأربعيّة المشتركة بينهما، لكان ما به الامتياز مشتركاً فيه هذا خلف.

و إنّما قلنا إنّه مشترك فيه على هذا التقدير، لأنّ الأربعة التي هي هذه المعيّنة، لو كان كونها [۳] هذه المعيّنة لأنّها أربعة، لوجب في الأربعة الأخرى المشاركة لها في الأربعية أن تكون [٤] هذه المعيّنة أيضاً، فلم تكن أخرى و ذلك خلاف الفرض.

و حاصل السؤال المذكور أنّه لِمَ لايجوز أن يكون متفقا الماهية من ذوات المحل مجتمعَين في محلٍ واحد في زمان واحد إذا كان زمان حدوث أحدهما في ذلك المحل مغايراً لزمان حدوث الآخر فيه، كسوادَين في محَل واحد حصل أحدهما فيه عام أوّل، و الآخر في هذا العامّ، ثم استمرّا فيه بعد ذلك فكانت أزمنة الحدوث هي المميّزة لهما.

---

۱. س: ـ أخرج به ما يمتاز بتمام الماهية و ما يمتاز بالكمال ... إذ كلّ منهما لايقع على أفراده بالتواطي.
۲. آس ۱: طبيعته. ۳. مج ۲: + هي. ٤. مج ۲: + هي.

و جوابه أنّه لو جُعِل المميّزُ لأحدهما عن الآخر هو إضافةُ حدوث هذا إلى زمانٍ و إضافةُ حدوث هذا إلى غيره، لبطلت تلك الإضافات عند بطلان الأزمنة التي هي إضافاتٌ إليها، و إذا عُدمت الإضافةُ فقد عُدم المميّزُ، إذ التقدير أنّ الإضافة هي المميّزة و إذا عدم المميّز فلا تميُّز؛ هذا لو بقى الذي فُرض تميّزُه بعد بطلان الزمان، و أمّا إذا لم يبق بعد بطلان الزمان[١] الذي نُسب حدوثُه إليه، بل بطل مع بطلان ذلك الزمان، فلايجتمع مع الذي حصل في زمان بعد ذلك الزمان الذي بطل.

[وجوه إبطال القول بإعادة المعدوم]

قال: فإذا كان الزمان ممّا يمتاز به المثلان، فلايتصور إعادةُ ما انعدم؛ لأنّ الكائن في الزمان الثاني غير ما كان في الزمان الأوّل؛ فكلّ[٢] واحد منهما تشخَّص[٣] بزمانه.

فإن قيل: يعاد الأوّل بإعادة زمانه.

قيل: إنّ الزمان إن أعيد فيكون الزمان قد وُجد في زمانَين ـ قبل و بعد ـ فيلزم للزمان زمانٌ إلى غير النهاية و هو محال.

أقول: قد احتجّوا على هذا المطلوب بعدّة حججٍ[٤] و أجود[٥] ما وقفتُ عليه منها هو ما ذكره في هذا الكتاب و وجهان آخران، فإنّ هذه الثلاثة برهانية، و ما عداها ممّا وقع إليَّ هو غير خال عن شوائب الشبه[٦]:

فالوجه الأوّل من الوجهين هو أنّ الواقع بشخصه[٧] إذا فرض عوده فعند العود إمّا أن يكون هو هو باعتبار ماهيته المطلقة، أو باعتبار آخر:

فإن كان الأوّل فكلّ ما شارَكَه في النوع فهو هو و ذلك محال، و هذا كالسواد الذي فرض

١. آس ٢: ـ و أمّا إذا لم يبق بعد بطلان الزمان.

٢. مج ١: وكل؛ مج ٢ (تصحيح شده): فإنّ كل.

٣. ك: يتشخّص؛ ساير نسخه‌ها: تشخّص.

٤. آس ٢: حججاً.

٥. مج ٢: أجوده.

٦. ت: الشيبه.

٧. ت: بتشخصه.

عوده بعد عدمه، فإنّه لو كان هو ذلك الذي عدم لكونه سواداً لكان كلّ سواد هو[١] ذلك المعدوم و هو ظاهر البطلان.

و إن كان الثاني، فذلك الآخر إن كان هو المحل لزم أنّ كلّ ما حصل[٢] في ذلك المحل فهو هو و بطلانه ظاهر؛ و إن لم‌يكن هو المحل فلايخلو إمّا أن يكون مغايراً لبقاء الإشارة إلى هويته حالة العدم، أو لايكون مغايراً لها:

و الأوّل يقتضي عدم الفرق بين المُعاد و المستأنفِ وجودُه في نفس الأمر، فيكون كلّ مُعاد هو مستأنف الوجود و كلّ مستأنف الوجود معاد و هو محال.

و الثاني، يقتضي أن تكون[٣] هويّة الشيء حال عدمه موجودةً و هو بيّنُ الاستحاله.

و **الوجه الثاني** هو مازال عنه الوجود لو أعيد بعينه، لكان وجوده الثاني إمّا نفس وجوده الأوّل، أو غيره:

[١] فإن كان نفسه لم‌يكن موجوداً[٤] بوجود ثان فلايكون معاداً و فُرِض أنّه مُعادٌ هذا خلف.

[٢] و إن كان غيره، فإمّا أن حصل لمحله استعداد الوجود الثاني، أو ما حصل:

[١] فإن لم‌يحصل كان اختصاصه بالوجود الثاني دون الأوّل ترجيحاً من غير مرجّح و هو محال.

[٢] و إن حصل له استعداد ذلك الوجود[٥] الثاني مع أنّ ذلك الاستعداد لم‌يكن حاصلاً ثم حصل، فقد عرض للمعاد عارض لم‌يحصل للأوّل فلايكون ذلك المعاد مُعاداً بعينه و هو خلاف الفرض.

[احتجاج المجوّزين لإعادة المعدوم بعينه]

و قد احتج المجوّزون لإعادة المعدوم بعينه ـ و هم فرقة من المتكلّمين ـ بأنّ المعدوم لو امتنع عودُه بعينه لكان امتناعه إمّا لذاته، أو للازم ذاته، أو لعارض مفارق لذاته:

---

١. آس ١: ـ هو. ٢. مج ٢: كان. ٣. ت، آس ١، مج ٢: ـ تكون.

٤. آس ٢: ـ لكان وجوده الثاني إمّا نفس وجوده ... نفسه لم‌يكن موجوداً.

٥. ت: الموجود.

[١] فإن كان لذاته أو لبعض لوازمها لزم[1] أن لا يوجد أصلاً.

[٢] و إن كان لعارض مفارق فذلك العارض يمكن زواله فيبقى بحسب ذاته ممكن العود، و فرض امتناع عوده هذا خلف.

و الجواب أنّا لانسلّم أنّه لو كان الامتناع لذاته أو لوازمها لَما وجد أصلاً، فإنّه من الجائز أن يمتنع وجوده الثاني و يمكن وجوده الأوّل، فإنّ الامتناع إنّما هو[2] لمعنى العود لا لمعنى الوجود كيف كان. ثم ليس كلّ عارض يمكن زواله؛ فإنّ من عوارض الماهية ما لايمكن زواله عن الشخصية؛ و اعتبرْ بتخصيص السواد بمحل معيّن كيف أنّه من عوارض ماهيته و هو لايفارق شخصيّته.

و منهم من ادّعى البديهة في امتناع عود المعدوم و زعم أنّه يكفي فيه التنبيه و الإخطار بالبال بعد تصور مفهوم العود على وجهه.

و ذلك في الأذهان المتوقّدة غير بعيد.

قال:

فصل ـ [في كيفية جعل الفصل و النوع و أنّ كل عرضيّ معلّل]

و الفصل[3] علمتَ أنّه لايقوّم حقيقة الجنس، بل وجود مخصّصه. و النوع البسيط ما ليس فيه جعلان: جعلٌ[4] لجنسه، و جعلٌ آخر لفصله؛ و الغير البسيط ما يغيِّر فصلُه جوابَ ما هو و لكن لجنسِه و فصلِه جعلان كصورة الحيوانية، فإنّ جعْلَها و وجودَها ليس جعْلَ جسميتها في الأعيان بل تستبقي الجسمية في الأعيان و الحيوانية غير باقية.

و الأمور الزائدة على الماهية إذا لم تقتضها[5] الماهيةُ لذاتها، فلحوقُها بها لعلّةٍ. فكلّ[6] عرضي يُعلَّل: إمّا بالماهية كالزوايا الثلاث[7] للمثلَّث، فإنّها لو أمكنت نسبتُها

---

١. آس ١: ـ لزم.
٢. ت: هي.
٣. مج ١: + قد.
٤. آس ٢: ـ جعلٌ.
٥. ت: لم تقتضيها.
٦. ك: فكلّ؛ ساير نسخهها: و كل.
٧. ت، آس ١، آس ٢: الثلاثة؛ ك: الثلاث.

إليه، لانفرض دونها و يستحيل ذلك[1]؛ و لو وجبتْ بغيره لأمكنت بالنسبة إليه و قد بطل فهي[2] حادثة، فممكنةٌ، فالمرجِّح و الموجِب نفسُ الماهية؛ و إمّا أن يعلّل بخارج الماهية إذ لو وجب بذاته ما انضاف إلى غيره عرضيّاً له؛ و إذا لم‌يترجّح بنفس الماهية فتعيّن بغيرها، لأنّك ستعلم أنّ الممكن لابد له من مرجِّح.

أقول: قوله: «بل وجود مخصّصه»: يريد بل هو مقوِّم لِما تخصّص به من الجنس كالحيوان الذي في الإنسان، فإنّ الناطق الذي هو فصل الإنسان مقوّم لا لحقيقة الحيوان بل لوجوده، و لا لوجوده كيف كان بل لوجود الحيوان المتخصّص بالناطق و هو حصّة الإنسان من الحيوان.

قوله: «لو أمكنت نسبتها إليه لانفرض دونها»: يريد لو كانت الزوايا الثلاثة نسبتها إلى المثلث نسبة إمكانية، لأمكننا أن نفرض المثلث بدون فرض الزوايا المذكورة؛ لأنّ الممكن لايلزم من فرض وجودِه و عدمِه محالٌ و إلّا لم‌يكن ممكناً. فإذا أمكن بالنسبة إليه كان لنا فرضه مع عدم ما هو ممكن له.

و **قوله:** «و يستحيل»: يشير بذلك إلى بطلان التالي لإبطال المقدم من الشرطية المذكورة.

و **قوله:** «و لو وجبت بغيره لأمكنت بالنسبة إليه و قد بطل»: يريد أنّ هذه الزوايا لمّا بطل إمكانها بالنسبة إلى المثلّث وجبت[3] أن لاتكون واجبة بغيره، إذ لو وجبت بغير المثلّث لأمكنت بالنسبة[4] إلى المثلّث؛ لكن قد بطل إمكانها بالنسبة إليه فبطل وجوبها بغيره.

قوله: «و هي حادثة فممكنة فالمرجّح و الموجب نفس الماهية»: يريد أنّها لمّا لم‌يجب بغير ماهية المثلث وجب أن يكون مترجِّحة و واجبة بها إذ لو لم‌تجب بها و لا بغيرها لَما كانت ممكنة في نفسها لكنّها[5] ممكنة فهي إذن واجبة بأحدهما؛ و إذ[6] ليس وجوبها بغير

---

۱. ك: ذلك؛ساير نسخه‌ها: ـذلك. ۲. مج ۲، ك: فهي؛ ساير نسخه‌ها: و هي.

۳. مج: وجب.

۴. ت: ـإليه و قد بطل»: يريد أنّ هذه الزوايا لمّا بطل إمكانها بالنسبة إلى المثلّث وجبت أن لاتكون واجبة بغيره إذ لو وجبت بغير المثلّث لأمكنت بالنسبة. ۵. س: و لَما كانت.

۶. آس ۱: ـإذ.

الماهية فوجوبها بنفس الماهية و دليل إمكانها حدوثها؛ فإنّ كلّ حادث ممكن إذ لو كان ممتنعاً لَما وجد؛ و لو كان واجباً لَما كان له حالة عدم، فلم‌يكن عدمه سابقاً على وجوده[١] فلم‌يكن حادثاً و فرض أنّه حادث هذا خلف.

قوله: «إذ لو وجب بذاته ما انضاف إلى غيره عرضياً له و إذ لم‌يترجّح بنفس الماهية فتعيّن بغيرها»: معناه أنّ كلّ عرضي لايعلّل بنفس الماهية فيجب تعليله بغيرها إذ لو لم‌يعلّل بالغير فإمّا أن يكون واجباً أو ممكناً.

لا جائز أن يكون واجباً و إلّا لكان مستقلاً بقوامه غير مفتقر إلى محلّ يقوم فيه، فلم‌يكن عرضياً إذ لانريد بالعرضي هاهنا ما هو في مقابلة الذاتي فقط بل و ما هو مع ذلك حالّ في الماهية التي هي[٢] عرضي بالنسبة إليها؛ إذكلّ ما هو قائم بالغير فهو مفتقر إلى ذلك الغير و لا شيء ممّا هو مفتقرٌ بواجبٍ. فكلّ[٣] عرضي بهذا المعنى فليس[٤] بواجب، فهو إذن ممكن. و كلّ ممكن فلابدّ[٥] له من مرجّح كما ستعلم فيما بعد.

و[٦] ذلك المرجّح إمّا نفس تلك الماهية أو غيرها؛ و إذا لم‌يكن المرجّح[٧] هو نفسها فلا محالة أنّ المرجّح هو غيرها لاستحالة مرجّح خارج عن القسمين.

قال:

ضابط - في ما تجب فيه النهاية و ما لاتجب

و هو طور تقسيم آخر ينفعُنا في أمر سيأتي: كلّ عدد آحاده موجودة معاً و له ترتيبٌ وضعيّ أو طبيعيّ تجب فيه النهايةُ:

أمّا الترتيب الوضعي، فكما للأجسام و[٨] سبق برهانه.

و أمّا الطبيعي، فكالعللِ[٩] و المعلولاتِ[١٠] و الصفات و الموصوفات الموجودة المترتّبة معاً.

---

١. س: وجودها.
٢. س، آس ١، آ مج ٢: هو.
٣. ت، مج ٢: و كل.
٤. س: و ليس.
٥. س: لابدّ.
٦. آس ١: -و.
٧. آس ١: -المرجّح.
٨. مج ٢: + قد.
٩. مج ١: فكما للعلل.
١٠. آس ١، آس ٢: المعلول.

فإنّا إذا وجدنا سلسلةً موجودة غير متناهية من هذين، لنا أن نحذف في العقل من بين أيّ عددَين اتّفق، عدداً متناهياً و نُوصِّل علىالترتيب، فنأخذ السلسلة معه تارةً، و ليَكُن جيم و دونه آخر و ليكن باء، فإمّا أن يكون في مقابلة كلّ واحدٍ واحدٍ من أعداد جيم واحدٌ واحدٌ من أعداد باء و هو محال، إذ زاد عليه جيم بالقدر[1] المحذوف؛ فلابد من التفاوت، و ليس[2] في وسط الترتيب، للتوصيل[3]، و كل[4] تفاوت[5] غير واقعٍ في وسط فهو[6] في جانبٍ، فاستمرّت سلسةُ جيم، و باء انتهت دونها، و زاد عليها جيم بالقدر المتناهي، و مازاد على المتناهي بمتناهٍ فهو متناهٍ.

و يستعمل أيضاً هاهنا البرهان العرشي من أنّ بين كلّ واحدٍ واحدٍ من الأعداد إمّا أن لايتناهى فينحصر بين حاصرين مرتّبين[7]، فيمتنع، أو يتناهى فلايبقى واحد فيه على الترتيب إلّا و بينه و بين أيّ واحد كان من الترتيب متناهياً[8]، فالكلّ متناهٍ. و الفاقدُ لأحد الشرطين ـ من الوجودِ معاً، و الترتيبِ ـ ليس لهذا البرهان إليه سبيلٌ، و لاتجب فيه النهاية، كالنفوس البشريّة الموجودة معاً دون الترتيب، أو الحركات التي بخلافها.

أقول: إنّ «اللانهاية» الذي[9] هو من خواص الكم، ليس المراد به سلب النهاية مطلقاً بحيث يكون التقابل بين النهاية و اللانهاية تقابل الإيجاب و السلب، كالفرس و اللافرس، لأنّهما لايخلو عنهما شيء من الموجودات و بهذا المعنى يصدق أنّ الواجب الوجود لذاته لا نهاية له إذ هو مسلوب عنه المعنى الذي لأجله يقال للشيء أنّه متناه، و ذلك المعنى هو الكم.

و «النقطة» غير متناهية بهذا المعنى أيضاً، بل المراد باللانهاية التي هي من خواص الكمّ هو سلب النهاية عن المعنى الذي يصدق عليه ما لأجله يصحّ أن يقال إنّه متناهٍ، و لايصدق ذلك إلّا على الكمّ أو على ذي كمّ.

---

١. ك: بالعدد. ٢. ت، مج ٢: ليست. ٣. مج ١، آس ٢: للتوصل.
٤. ت: كذا. ٥. ك: + لأعداد.
٦. ك: واقع في وسط فهو؛ ساير نسخهها: واقعة في فهي.
٧. ت: حاصرين قريبين مرتّبين؛ ك: حاصرين مترتبين. ٨. ك: متناهٍ.
٩. س: التي.

و معنى «اللانهاية» كونُ الشيء أيّ «قدر» أو «مبلغ» أخذتَ منه وجدتَ قدراً آخر أو مبلغاً آخر خارجاً عنه من غير حاجة إلى العود. و «القدر» للمتصل، و «المبلغ» للمنفصل.

و تقرير البرهانين التطبيقي و العرشي، كتقريرهما في تناهي الأبعاد من العلم الطبيعي و هما لايتمّان إلّا فيما يوجد فيه الشرطان:

أمّا الشرط الأوّل، و هو وجود الآحاد معاً، فلأنّه لولاه، لَما حصل التطبيقُ في البرهان الأوّل بمعنى مقابلة كلّ جزءٍ من إحدى الجملتين بجزءٍ من الجملة الأخرى في نفس الأمر، و لَما[١] انحصرَ ما لايتناهى بين حاصرين، أوكان ما بين أيّ واحد كان و أيّ واحد كان متناهياً في نفسه في البرهان الثاني.

و أمّا الشرط الثاني، و هو ترتيب الآحاد فلأنّ التطبيق معناه مقابلة الجزء الأوّل من الجملة الناقصة بالجزء الأوّل من الجملة الزائدة، و الثاني من هذه بالثاني من تلك، و الثالث بالثالث، و الرابع بالرابع و هلمّ جرّاً؛ فلايتصور من غير ترتيب و كذا انحصار المتناهي و غير المتناهي بين حاصرين.

و بالجملة، فكلّ ما ليس آحاده موجودة معاً و ليس له ترتيبٌ فلا مجموع له داخل[٢] الوجود، إذ كلّ مجموع بعض أفراده معدوم، فهو من حيث هو ذلك المجموع معدوم؛ و كلّ أفراد لا ارتباط لبعضها[٣] بالبعض، فلايحصل منها مجموع وحداني، فلهذا وجب اعتبار الشرطين معاً.

و **قوله**: «كالنفوس البشرية الموجودة معاً دون الترتيب»: فاعلم أنّ هذا المثال لايصحّ التمثّلُ به إلّا على تقديرات:

منها، أن لايكون للنوع الإنساني إبتداء زماني بل قبل كلّ شخص منه شخص آخر إلى لا بداية.

و منها، أنّ نفس الإنسان بعد مفارقتها لبدنه لاتنتقل إلى تدبير بدن آخر إنساني.

و منها، أنّ النفس الإنساني[٤] لاتعدم؛ فإنّه يلزم من صدق هذه التقديرات[٥] الثلاثة

---

١. س: فلما.	٢. آس ١: + في.	٣. ت: بعضها.
٤. ت، آس ١: الإنسانية.	٥. ت، آس ١: التقريرات.

اجتماعاً[۱]، صدقُ لانهايةِ النفوس البشرية المفارقة للأبدان في كلّ زمان و زمان و متى لم يصدق واحد من هذا الثلاثة لم يلزم صدق لاتناهيها.

و اعلم أنّ هذه النفوس ليست بمعدودة، لا في الوجود الخارجي و لا في الوجود الذهني:
أمّا في الوجود الخارجي، فلأنّ «العدد» ـ كما ستعلم ـ من الاعتبارات[۲] الذهنية.

و أمّا في الوجود الذهني، فلأنّ الذهن لايتصور ما لا نهاية له بالكنه فلايكون قابلة للمساواة و التفاوت؛ و لأنّ هذه إن استوفت عقود الأعداد فما زاد عليها ليس بداخل في العدد فلايكون الكلّ معدوداً، و إن لم تستوف عقودها فليست لاتتناهى.

و **قوله**: «أو الحركات التي بخلافها»: يريد بذلك الحركات الماضية التي لا أوّل لها، فإنّها تخالف النفوس البشرية الغير المتناهية في أنّ تلك آحادها معاً و ليست بمرتّبة، و هذه آحادها مرتّبة[۳] و ليست معاً.

و اعلم أنّه إذا قيل للحركات الماضية إنّها غير متناهية في الخارج، فهذا إنّما يصحّ بمعنى السلب لا بمعنى العدول؛ فإنّها لا مجموع لها ليصدق عليه أنّه متناه أو غير متناه، فإنّ الإيجاب المعدول يستدعي وجود موضوع في الخارج إن كان الحكم بثبوت المحلول له كذلك؛ و ما ليس آحاده موجودة معاً فلا مجموع له في الخارج على الحقيقة.

قال:

فصل
[في القسطاس] في الاعتبارات الذهنية

و لمّا انساق الكلام إلى[٤] هاهنا، فنعمل ميزاناً في الاعتبارات الذهنية[٥] فإنّ من الأمور ما يزيد على الماهية ذهناً و عيناً، و منها مايزيد ذهناً فقط.

القسطاس الأوّل: أخذنا في الوجود العيني امتداداً طويلاً معيّناً ثلاثة[٦] أذرعٍ مثلاً، سمّيناه و كلّ ما ساواه[۷] جيم، على أنّه اسمٌ لكلّ ما مقداره كذا، و امتداداً دونه

---

۱. آس ۱: اجتماع.
۲. آس ۱: اعتبارات.
۳. آس ۱: مترتبة.
٤. آس ۱: ـ إلى.
٥. ك: + و العينية.
٦. ت، آس ۲، مج ۲: ثلاث.
۷. ت، آس ۲: سواه.

و سمّيناه و ما ساواه[۱] باء: فجيم أخذنا صورته الكلية في الذهن الواقعه بالتواطي[۲] على جزئياته[۳] و باء كذلك، و أخذنا في الذهن الامتدادَ المطلق المقول على الجيم و الباء و غيرهما، فطابق الامتدادُ المطلق جزئياتِ جيم و جزئياتِ باء العينيةَ، و طابق جيم جزئياتِه و باء جزئياتِه؛ فأقول: جزئيات جيم[٤] في الأعيان ليس فيها جهتان طابقها الامتداد بجهةٍ و الجيمية بالأخرى بل هو امتداد واحد في الأعيان مثلاً ثلاثة[٥] أذرعٍ[٦] و طابقَ[۷] الامتداديةَ لذاته و الجيميةَ أيضاً؛ و ليس شيء منه طابقَ الامتداديةَ[۸] غير ما طابق الجيميةَ في الأعيان.

سؤال: فيه امتداديّة و زائد.

جواب: إن كان في الأعيان فالزائد أيضاً امتداد؛ فليت شعري كَمْ الأصلُ؟ و كم الزائد؟ و الكلام عائد إليهما.

و أمّا في الذهن، فليس مفهوم الجيمية و الامتدادية واحداً[۹] و إلّا فالامتدادية[۱۰] قيل على باء، فكان كذا الجيم، و ليس كذا؛ بل كلّ جزئي من الجيم امتدادٌ واحد و جيمٌ واحد و شخصٌ واحد و كذا باء؛ فتعيّن هاهنا ضابطان:

أحدهما، أنّه لايلزم من التغاير الذهني التغايرُ العيني.

و الثاني، أنّ الجيم و الباء ليس الامتياز بينهما بما وراء الامتداد، بل بكمالٍ و نقصٍ في نفسَيهما؛ فكلّ كلّي واقع بالتشكيك[۱۱] لايلزم أن يكون الامتياز بين شخصياته في الوجود بما وراء الماهية كبُعدَين طويلٍ و قصيرٍ، و[۱۲] ذكرناهُما من حيث هما كذلك، ليس الطول وراء البعدية امتاز به[۱۳] عن غيره؛ و كذا الأشدّ بياضاً

---

۱. مج ۱: ـ جيم، على أنّه اسمٌ لكلّ ما مقداره كذا، و امتداداً دونه و سمّيناه و ما ساواه.
۲. اكثر نسخه‌ها: بالتواطؤ.
۳. ت: جزئياتها.
٤. آس ۲: ـ و جزئياتِ باء العينيةَ ... جزئياتِه: فأقول: جزئيات جيم.
٥. ت، آس ۲: ثلاث.
٦. مج ۱: ـ أذرعٍ.
۷. مج ۲: فطابق.
۸. مج ۲: (تصحيح شده): + على.
۹. ت، مج ۱: واُحد.
۱۰. ك: فالامتداد.
۱۱. مج ۱، آس ۲: نفسهما ... بالتشكك؛ مج ۲: بالتشكك.
۱۲. ك: ـ و.
۱۳. ت، آس ۲: ـ به: آس ۱، مج ۲: به امتاز.

و الأنقص؛ بل[١] يجوز أن يكون ثَمَّ مميِّزات[٢] أخرى و لكن حكمتُ بعدم اللزوم عند التفاوت.

[قسطاس في استحالة التسلسل في كل سلسلة مترتّبة مجتمعة آحادها]

أقول: إنّ الامتداد المعيّن الذي هو ثلاث أذرع، له في الذهن اعتبارات ثلاثة:

أحدها، كونه امتداداً و هو أعمّ من كونه ذراعين أو ثلاثة.

و ثانيها، كونه ثلاث[٣] أذرع فإنّه أعمّ من كونه هذه الثلاث أو تلك الثلاث و هو أخصّ من مطلق الامتداد.

و ثالثها، كونه هذا المعيّن و هو أخصّ من مطلق[٤] الامتداد و من الامتداد المتخصص بكونه ثلاث[٥] أذرع؛ و كذا الامتداد المعيّن الذي هو ذراعان أو أزيد أو أنقص. و كلّ واحد من هذه الاعتبارات الثلاث هو مغاير للاعتبارين الآخرين في الذهن، و أمّا في الخارج فالكلّ[٦] شيء واحد بسيط؛ و هكذا الحال في السواد المعيّن ففيه اعتبار العرضية و اللونية و السوادية و كونه هذا المعيّن؛ فإنّ هذه كلّها متغايرة في المفهوم الذهني لا في الوجود[٧] العيني، فإنّ السواد المعين ليس فيه كثرة في الخارج و ليس امتياز البعد الأطول عن البعد الأقصر، كالبعد الذي هو ثلاث أذرع و البعد الذي هو ذراعان بأمر وراء البعدية[٨] بل بنفس البعدية، فهو امتياز بالكمال و النقص و الشدّة و الضعف و جاز فيما يمتاز عن غيره بأنّه أكمل و أنقص أن يكون ممتازاً عنه بأمر آخر، لكن إذا وجدت التفاوت بالكمال و النقص، فالامتياز بغيرهما لا يجب الحكم به إذ هو غير لازم عند التفاوت بهما[٩] بل هو من الأمور المحتملة.

و كان صاحب الكتاب ادّعى البديهة[١٠] في بساطة أمثال هذه في الأعيان و سيأتي براهين على بساطة عدة أشياء، لها تركيب في الذهن دون الخارج. و بعد هذا فلايخفى عليك معاني ألفاظ الكتاب.

---

١. مج ٢، آس ٢: بلى.
٢. آس ٢: مميز إلى؛ مج ١: ميزان.
٣. آس ١: ثلاثة.
٤. آس ٢: ـ مطلق.
٥. آس ١: ثلاثة.
٦. آس ١: فكل.
٧. آس ٢: الموجود.
٨. ت: ذراعان بأمور البعدية.
٩. س: ـ بهما.
١٠. ت: البديهية.

[الوجود من الاعتبارات الذهنية]

قال: فائدة: لايجوز أن يقال: «الوجود في الأعيان زائدٌ على الماهية لأنّا عقلناها دونَه»؛ لأنّ[١] الوجود أيضاً كوجود العنقاء فهمناه من حيث هو كذا، و لم نعلم أنّه موجود في الأعيان؛ فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل مترتباً موجوداً معاً إلى غير النهاية و عرفتَ استحالته.

سؤال: الوجود و كونه موجوداً واحدٌ؛ فما لغيره منه، فله في[٢] ذاته.

جواب: فهمناه مضافاً إلى الجنّ مثلاً ـ كما سبق ـ و لم نعلم أنّه حصل[٣]، فوجود الوجود[٤] غيرُه، كما قيل في أصل الماهية؛ و لو كان موجوداً لكونه وجوداً فكان[٥] لماهيته كذا، فلايتصوّر أن ينعدم. ثم إذا زاد وجود الوجود عليه متسلسلاً لايحصل الوجود للشيء إلّا و أن يوجِدَ الفاعلُ وجودَ وجودِه و هكذا صاعداً؛ فلايحدث حادثٌ في زمان إلّا و يحدث قبله فيه ما لايتناهي؛ و المتوقف على ما لايتناهي مترتّباً غير حاصل بعدُ لن يحصل[٦] أبداً.

أقول: إنّ «الوجود» إمّا أن يكون زائداً على الماهية أو لايكون؛ فإن كان فإمّا في الوجودين أو في الذهن فقط، فالأقسام ثلاثة:

أحدها، أن لايكون الوجود زائداً على الماهية التي تحمل عليها لا في الخارج و لا في الذهن.

و ثانيها، أن يكون زائداً عليها في الذهن و في الخارج معاً.

و ثالثها، أن يكون زائداً في الذهن دون الخارج.

و الأوّل من هذه الثلاثة، ظاهرُ البطلان؛ فإنّه لو لم‌يكن زائداً لا في الذهن و لا في العين لكان قولنا: «الإنسان موجود» نازلاً منزلةَ قولنا[٧]: «الإنسان إنسان» أو «الموجود موجود»، و لكان قولنا: «إنّ الخلأ ليس بموجود» جارياً مجرى قولنا: «إنّ الخلأ ليس بخلأ»؛ ثم كيف

---

١. ك: فإنّ. ٢. مج ٢: من. ٣. مج ٢: + موجوداً.
٤. آس ١: حصل موجوداً لوجود. ٥. آس ٢: وكان.
٦. ت، آس ٢، مج ٢: أن يحصل.
٧. آس ٢: ـ الإنسان موجود نازلاً منزلةَ قولنا.

لايكون زائداً و هو مشترك و خصوصيات الماهيات ليست[۱] بمشتركة. أمّا أنّه مشترك فلأنّا متى علمنا أنّ كذا في الأعيان جزمنا بوجوده و إن لم‌يُعلم أنّه جوهر أو عرض أو متحيّز أو غير متحيّز. و إذا علمنا أنّ[۲] أحد هذه الأشياء، فلايقدح ذلك في علمنا الأوّل أنّه موجود. و أمّا أنّ[۳] الخصوصيات غير مشتركة فذلك ظاهرٌ و كيف لايكون زائداً و نحن نعلم الماهيات مع الشك فيه، و نعلمه مع الشك في أنّ المتصفّ به أيّ[٤] ماهية هو.

[حجج القائلين بزيادة الوجود على الماهية في الأعيان و الأذهان و ردّها]

و أمّا الثاني، و هو أنّ الوجود زائدٌ في الأذهان و في الأعيان على الماهيات التي تحمل عليها، فللقائلين به عدّة حُجج:

و التي ذكرها في الكتاب هي أنّا عقلنا الماهية دون الوجود و كلّ شيئين عقل أحدهما و لم‌يعقل الآخر فهما متغايران في الأعيان، فكلّ واحد من الوجود و الماهية مغاير للآخر في الأعيان؛ و هذا هو المراد بقوله: «لأنّا عقلناها دونه»: أي عقلنا الماهية دون الوجود و حذف الكبرى لدلالة القرينة عليها.

و أجاب في الكتاب عن هذه الحجة بأنّه لو لزم من ذلك أن يكون «الوجود» زائداً على «الماهية» في الأعيان للزم أن يكون وجود الوجود زائداً[٥] على الوجود و كذلك وجود وجود الوجود و هلمّ جرّاً، فلزم[٦] عدم النهاية في أمور موجودة معاً و لها ترتيب؛ و قد مرّ بيان استحالته.

و إنّما قلنا إنّه يلزم من ذلك أن يزيد وجود الوجود عليه في الأعيان لأنّا نتعقل وجود العنقاء مثلاً، و نشكّ هل لهذا الوجود المخصوص الذي تعقّلناه وجودٌ في الأعيان أم ليس[۷]، و لو كان وجود العنقاء مثلاً و وجود وجودها واحداً لاستحال تعقل أحدهما مع الشك في الآخر كما التزموه[۸] في الماهية المخصوصة و وجودها من غير فرق.

---

۱. آس ۱: ليس. ۲. مج ۲: أنّه. ۳. آس ۱: في.
٤. ت: أو. ٥. آس ۱: يكون وجود زائداً. ٦. مج ۲: فيلزم.
۷. آس ۱: ـ ليس؛ س: لا. ۸. س: ألزمتموه.

و لمّا قرّر الجواب أورد عليه سؤالاً و هو أنّ وجود الوجود ليس زائداً على كونه وجوداً، إذ الوجود لا ماهية له وراء كونه وجوداً، بل ماهيته و ذاته أنّه وجود، و غيره من الماهيات فهو موجودٌ به، فالوجود له بالذات لا بوجود زائد عليه، و وجود غيره إنّما هو به، و هذا كالقبلية و البعدية التي للزمان فإنّها له بالذات أي ليست زائدة عليه و هي لغيره به.

و جواب هذا السؤال أنّا فهمنا الوجودَ مضافاً إلى الجنّ مثلاً، فتصوّرنا[1] وجودَ الجنّ و لم‌نعلم هل لهذا الوجود المضاف إلى الجنّ حصولٌ في الأعيان أو ليس له حصول فيها، و حصول الوجود هو وجوده، فقد تعقّلنا الوجود و شككنا في وجوده، كما تعقّلنا الماهية و شككنا في وجودها، فإن لزم من تعقل الماهية مع الشك في وجودها كون وجودها زائداً عليها عيناً، لزم من تعقّل الماهية التي هي نفس الوجود المضاف إلى الماهيات مع الشك في وجودها كونُ وجود ذلك الوجود مغايراً لذلك الوجود، و كذلك الكلام في الوجود الزائد و كذا إلى غير النهاية. و لمّا لم‌يلزم هذا لامتناعِ وجودات هي معاً في الأعيان مترتّبة إلى ما لا نهاية له، لا جرم لم‌يلزم مغايرةُ الوجود للماهية في الأعيان.

قوله: «و لو كان موجوداً لكونه وجوداً فكان لماهيته كذا فلايتصور أن ينعدم»: يريد أنّه لو كان كون الوجود موجوداً هو نفس كونه وجوداً لابوجود زائد عليه، لجاز أن يكون كون الماهية موجودة نفسَ كونها تلك الماهية، فكان كون السواد مثلاً موجوداً نفس كونه سواداً، و إذا كان كونه سواداً، و كونه موجوداً واحداً، فكما لايتصور أن يخرج السواد عن كونه سواداً فكذلك لايتصور أن[2] يخرج عن كونه موجوداً؛ وكلّما لايتصور خروجه عن الوجود فلايتصور عدمه ألبتة. و لمّا لم‌يكن ذلك جائزاً لم‌يكن الوجود موجوداً لكونه وجوداً جائزاً و إذا لم‌يجز ذلك فقد بطل السؤال.

فلو صحّت حجّتهم المذكورة على زيادة الوجود على الماهية في الأعيان لوجب أن يكون لكلّ وجود وجود آخر في الأعيان إلى لا نهاية؛ و التالي باطل بما سبق، فالمقدم ـ و هو كون حجتهم صحيحة ـ باطل أيضا.

ثم ذكر في بطلان هذا التالي وجهاً آخر و هو أنّه لو زاد وجود الوجود على نفس الوجود

---

١. س: بتصوُّرِنا. ٢. ت: أنّه.

في الأعيان لَما حدث حادث و التالي باطل فالمقدم مثله. و يتبيّن الشرطية بأنّ الوجود على هذا التقدير تكون له صورة عينية و لوجود ذلك الوجود صورة أخرى عينية، و كذلك لوجود الوجود الثاني أيضاً، و كذا في الثالث و الرابع متسلسلاً إلى ما لايتناهى. و من المعلوم أنّ الذي يحصّل الوجود للشيء هو الفاعل فلاتوجد الماهية في الخارج إلّا بالفاعل، إذ هو المحصّل لوجودها و لايتحصّل وجودها إلّا بتحصيل وجوده و لايتحصّل هذا الوجود الثاني إلّا بتحصيل وجود ثالث و رابع و خامس و كذا إلى غير النهاية، فلايحصل الوجود لماهية ما إلّا إذا أوجد الفاعل وجودَ وجود تلك الماهية و لايوجد وجود وجودِها إلّا بإيجاد وجودِ[1] وجودِها، و لايقف ذلك عند حدّ ينتهي إليه، بل لاتزال أعداد الوجود متصاعدة في الزيادة، فلايحدث حادث في زمان إلّا و يحدث قبله فيه ما لايتناهى إذ لم‌يكن المُحدِث يوجده[2] إلّا و قد أوجد وجودَه و وجودَ وجودِه و هلمّ جرّاً.

و كلّ أمر توقّفَ وجوده على وجود أمور[3] مترتبه غير متناهية و تلك الأمور المترتبة غير حاصلة بعدُ، فإنّ ذلك الأمر المتوقف وجوده على وجودها، لن يحصل أبداً؛ و هذه قضية بديهية عند العقل فيلزم أن لايوجد شيء بعد أن لم‌يكن ألبتة.

[حجج أخرى منهم و الجواب عنها]

و أمّا الحجج التي[4] لم‌يذكرها في هذا الكتاب و ذكرها في غيره[5] فهي أربعة:

الحجة الأولى منها: إنّا نحكم بأنّ «كذا موجود في الأعيان» و نفرّق بين هذا الحكم و بين حكمنا بأنّه «موجود[6] في الأذهان» و لو[7] لم‌يكن وجوده في الأعيان، و إلّا لم‌يتحقق هذا الفرق.

و جوابها أنّه محكوم عليه من قبل الذهن أنّه موجود في الأعيان لا أنّ وجوده في

١. س، آس ١: + وجود. ٢. آس ١: يوجد. ٣. آس ٢: أمر.
٤. آس ٢: ـ التي.
٥. المشارع، الهيات، صص ٣٤٤ـ٣٤٥ با تصرف در عبارات و تقديم و تأخير.
٦. ت: ـ في الأعيان و نفرّق بين هذا الحكم و بين حكمنا بأنّه موجود.
٧. مج ٢: ـ لو.

الأعيان؛ كما أنّا نحكم بأنّ الخلأ ممتنع في الأعيان لا أنّ امتناعه حاصل في الأعيان، و لو كان للامتناع هويّة عينية لاستدعت ثبوت ما ثبت[١] له الامتناع عيناً؛ و كما لم‌يلزم ذلك في الامتناع، فكذا لم‌يلزم في الوجود.

الحجة الثانية: لو لم‌يكن موجوداً في الأعيان لكان معدوماً فيها فكان المحكوم عليه بأنّه[٢] موجود، هو بعينه معدوم و ذلك محال.

و جوابها أنّه لايلزم من كون الشيء موجوداً في الأعيان أن يكون لوجوده صورة عينية زائدة على ماهيته بل الوجود و العدم اعتباران ذهنيان اشتركا في امتناع وقوع هويّتهما عيناً، و من الصفات ما لها وجود في الذهن و في العين، و منها ما وجودها العيني هو أنّها في الذهن و ما نحن فيه من هذا القبيل.

الحجة الثالثة: لو كان الوجود اعتباراً ذهنياً فقط لكان أيّ ماهية قرن الذهن بها الوجود صارت موجودة في الأعيان و ليس كذا.

و جوابها أنّا لانسلّم بل لايلحقها الذهن إلّا بما يلحظ صلوحها لها من الماهيات المخصوصة و للماهيات خصوص لايصدق عليه كلّ اعتبار ألحق به كالامتناع و ما يجري مجراه.

الحجة الرابعة: هي أنّ الماهية التي وُجدت إن لم‌يُفدها الفاعل شيئاً هو الوجود فهي بعد على العدم، و إن أفادها الوجود فقد حصل لها في الخارج وجود و هو المطلوب.

و جوابها أنّ الذي من الفاعل هو نفس الماهية، لا أنّ[٣] الماهية شيء يفيده الفاعل شيئاً آخر و إلّا يبقى شيئاً دون ذلك الآخر؛ ثم إنّها منقوضة بالوجود فإنّه إن لم‌يفده الفاعل شيئاً فهو كما كان، و إلّا فللوجود وجود إلى ما لايتناهى فإن دفع بأنّه أفاد نفس الوجود لا وجوداً[٤] آخر له، قيل في الماهية مثله؛ و إن جعل ما أفاده الفاعل للوجود هو الوجوب أعيد الكلام إلى نفس الوجوب و لزمت المعارضة.

---

١. مج ٢: يجب. ٢. آس ١: كأنّه. ٣. ت: لأنّ.
٤. ت: وجود؛ آس ١: ـوجوداً.

[إبطال القول بأنّ للوجود صورة في الأعيان زائدة على الماهية]

قال: ثم إذا كان الوجود في الأعيان صفةً للماهية، فهي قابلة إمّا أن تكون موجودة بعده، فحصل مستقلاً دونها، فلا قابليّة و لا صفتيّة؛ أو قبله فهي قبل الوجود موجودة، أو معه، فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود، فلها وجود آخر؛ و أقسام التالي باطلة كلّها[١]، فالمقدّم باطل.

أقول: لمّا زيّف الحجة التي هي معتمد القائلين بأنّ للوجود صورة في الأعيان زائدة على الماهية المتصفة به، أخذ بعد ذلك في بيان بطلان هذه المقالة، إذ لا يلزم من إفساد حجة مذهبٍ ثبوتُ ما يناقض ذلك المذهب لجواز أن يكون المذهب حقاً و الاحتجاج عليه فاسداً.

و البرهان على بطلانه هو أنّ الوجود إذا كان حاصلاً في الأعيان، فإمّا أن يكون جوهراً أو عرضاً و نعني بالجوهر هاهنا ما ليس في المحلّ، و بالعرض ما هو في المحل:

[١] فإن كان جوهراً لم يكن صفة لماهية و ليس كلامنا فيه و لهذا لم يتعرض في الكتاب لهذا القسم.

[٢] و إن كان عرضاً فقابِلُه هو الماهية لا محالة، فهذه الماهية القابلة إمّا أن يكون بعد الوجود المقبول، أو قبله، أو معه؛ و الأقسام الثلاثة باطلة. فيكون الوجود الحاصل في الأعيان عرضاً [باطلاً][٢]:

أما القسم الأوّل، و هو أنّ الماهية تكون بعده، فلأنّها لو كانت بعده لكان متقدماً عليها و كلّ ما كان متقدماً على الشيء فهو مستغن عن ذلك الشيء؛ فعلى هذا التقدير يكون الوجود مستغنياً[٣] عن الماهية التي فُرِض أنّها قابلة له، فيلزم استغناء الوجود عن قابله، فيحصل مستقلاً دون قابله؛ فلا يكون القابل له قابلاً له، و لا الموصوف به موصوفاً به؛ فيكون على تقدير القابلية و الصفتية، لا قابلية و لا صفتية، هذا خلف.

و أمّا القسم الثاني، و هو أنّ الماهية قبل وجودها فهو ظاهر البطلان، إذ معناه أنّ الماهية موجودة قبل وجودها؛ و هذا يقتضي إمّا تقدم الوجود على نفسه، أو أنّ قبل الوجود وجود

---

١. آس ١: كله.
٢. نسخهها: باطل.
٣. آس ١: ـ مستغنياً.

آخر و يعود الكلام فيه إلى لا نهاية.

و أمّا القسم الثالث، و هو أنّ الماهية مع الوجود لا قبله و لا بعده، فهذا ينافي كونَها موجودةً بالوجود، بل يدلّ على أنّها موجودة[١] مع الوجود لا به، فيكون للماهية وجود[٢] آخر غير الوجود الذي كلامنا فيه و ذلك باطل.

قال: و إذا أخذ الموجودات شيئاً واحداً، أو أن لا موجود إلّا واحدٌ هو جيم، فليس ثَمَّ إضافةٌ إلى أمر آخر حتى يقال إنّه كائن في الأعيان، أو في الخارج عن الذهن، بل ماهية كما هي.

أقول: قد ثبت أنّ الوجود في الأعيان ليس بزائد على[٣] الماهية الخارجيّة و إن كان زائداً على الماهية في الذهن؛ و بثبوت ذلك يتبيّن أنّ الموجود ليس مركباً في الخارج من ماهية و وجود، بل هو شيء واحد؛ و إذا كان واحداً فليس للوجود[٤] في الخارج إضافة إلى أمر آخر هو الماهية، حتى يقال إنّ تلك الماهية كائنة في الأعيان أو كائنة في خارج الذهن بل ليس إلّا الماهية الواحدة الخارجية لا غير.

[الوحدة أيضاً من الاعتبارات الذهنية]

قال: و الوحدة أيضاً ليست في الأعيان وراء الماهية المقولة عليها، فإنّها إن كانت، فهي موجود واحد من جملة الموجودات، ثانيه الموصوفُ به، فإنّه كما يقال ذات و ذوات كثيرةٌ، يقال واحد[٥] و آحاد كثيرة؛ فعاد الكلام إلى وحدة الوحدة مترتباً متسلسلاً معاً.

سؤال: وجود الوحدة و وحدتها هي.

جواب: فوحدة الوجود هو[٦]، حتى لايذهب أصلاً. و إذا[٧] قلنا وجود كذا غير ماهيته[٨] فإنّما نعني بحسب التفصيل الذهني. و إذا قلنا شيء كذا وجودُه عين ماهيته

---

١. آس ١: موجود. ٢. آس ١: -وجود. ٣. ت، آس ١: عن.
٤. آس ١: -للوجود. ٥. ت: واحدة. ٦. مج ١: هي.
٧. ك: فإذا. ٨. ت: متناهية.

أي لايتصوّر في مفهومه أن يفصّله الذهن إلى وجود و شيء آخر. و لو لم تكن الصعوبة في هذا إلّا أنّ الوجود إذا أضيف إلى الماهية فإضافته موجودة و لوجودها إضافة مستمراً هكذا إلى غير النهاية، لكفىٰ.

أقول: إنّ الماهية و الوحدة إذا أخذتا في الخارج شيئين فهما إثنان: أحدهما الماهية، و الأخرى الوحدة التي لها، فلكلّ واحد منهما وحدةٌ، فللماهية دون الوحدة وحدةٌ و للوحدة وحدةٌ أخرى، و يعود الكلام في كلّ منهما متسلسلاً؛ فتجتمع صفات مترتّبة غير متناهية و هو محالٌ نشأ من كون الوحدة معنىً زائداً[١] على الشيء في الأعيان، فهي أمر عقلي. و إذا كانت الوحدةَ أمراً عقلياً فالعدد الذي هو من أمثالها يجب أن يكون عقلياً لا وجود له في الأعيان أيضاً.

و ممّا يدل على أنّ العدد اعتباري و إن لم يكن مذكوراً في هذا الكتاب و قد ذكره المصنِّف في غيره هو أنّ الأربعة لو كانت عرضاً موجوداً قائماً بالإنسان مثلاً فكلّ واحد من الأشخاص إمّا أن توجد فيه الأربعيّة أوبعضها أو لا هي و لا بعضها؛ و الأوّل ظاهر البطلان؛ و أمّا[٢] الثاني و هو أن يوجد بعض الأربعيّة[٣] في كلّ شخص فذلك البعض ليس إلّا الوحدة و إذا لم توجد في كلّ شخص إلّا الوحدة، لم تكن للأربعيّة من حيث هي أربعية تامة محل إلّا العقل؛ و أمّا الثالث و هو أن لا يكون في كلّ شخص لا هي و لا بعضها، فلا محل لها إلّا العقل أيضاً و ذلك هو المطلوب.

قوله: «و لو لم تكن الصعوبة في هذا إلّا أنّ الوجود إذا أضيف إلى الماهية فإضافته موجودة و لوجودها إضافة مستمراً هكذا إلى غير النهاية لكفى»: فاعلم أنّ الوجود إذا كان زائداً على الماهية فله نسبة إلى الماهية، و إذا اقتضى حُكمُنا بأنّ الشيء موجود في الأعيان أن يكون وجوده في الأعيان حاصلاً، فيكون وجوده له نسبة إلى الماهية يقتضي أن يكون لتلك النسبة وجود عيني، فللوجود العيني نسبة و للنسبة وجود ثانٍ عينيٌّ و لذلك[٤] الوجود الثاني نسبة أخرى و هلّم جرّاً.

---

١. آس ١: زائد. ٢. مج ٢: ـ أمّا. ٣. آس ١، مج ٢: الأربعة.
٤. آس ١: كذلك.

و يمكنك أن تلزم مثل هذا الإلزام في «الوجود» و «الوحدة» على تقدير كونهما زائدين في الخارج؛ إذ لو كانا كذا لكان للوجود وحدةٌ، و للوحدة وجودٌ و يتولّد سلسلة أخرى من «الإمكان» و «الوجود» فإنّ للإمكان وجوداً[1] و لوجود الإمكان إمكانٌ إذ لو وجب وجود الإمكان ما كان عارضاً، لكنه عارض فليس بواجب، فهو ممكن فله إمكان، و كذا يتولّد[2] سلسلة بين «الوحدة» و «النسبة» و بين «الإمكان» و «الوجوب بالغير» و بين «الوحدة» و «الوجوب» و بين «الوجود» و الوجوب»[3]؛ و قد بيّن أنّ الآحاد المجتمعة المترتّبة ممتنعة الوقوع إلى لا نهاية.

قال: قرينة: و الذاتيات في بسائط الأنواع كاللونية في السواد التي لايجوز بحسبها أن يقال جُعِل اللونُ فجُعِل سواداً، كما لايجوز أن يقال جُعل سواداً فجُعل لوناً المخالفةُ لذاتيات الغير البسائط الجائز فيها أن يقال جُعِل جسماً مثلاً[4]، فجُعل[5] حيواناً، لايجوز أن يكون لها وجود غير وجود الذاتي الآخر؛ فإنّ اللونية لو كان لها وجود غير وجود[6] ما به خصوص السواد و ليست بمستدعية له لماهيتها و إلّا لازَمَها، فَلَنا أن نستبقي لونيّة السواد مع زواله بخصوصه[7] مُقرِنين بها خصوصَ بياض[8] كاستبقائنا الهيولى مع زوال صورةٍ نبدّلها؛ و إذ لا جعلان فلا وجودانِ فهو شيء واحد.

أقول: إنّ[9] النوع الذي يتحصّل ذاته في الذهن من[10] أكثر من شيء واحد، لايخلو إمّا أن تكون ذاتياته المتغايرة في الذهن متغايرةً في الخارج، أو لاتكون:

[١] فإن لم‌تكن متغايرة في الخارج بل جعلُ كلّ واحد منها هو جعلُ الآخر، فذلك هو[11] النوع البسيط و مثاله السواد، فإنّ ذاته يتحصّل في الذهن من لونية و شيء آخر به امتاز

---

١. مج ٢، آس ١: وجود.   ٢. مج ٢: إمكان فيتولّد.
٣. آس ١: ـ بالغير و بين الوحدة و الوجوب و بين الوجود و الوجوب.
٤. آس ١: ـ مثلاً.   ٥. آس ٢: فيجعل.
٦. ت: ـ الذاتي الآخر فإنّ اللونية لو كان لها وجود غير وجود.   ٧. آس ١: بخصوصية.
٨. آس ١: بيان.   ٩. س: ـ إنّ.   ١٠. مج ٢: ـ من.
١١. آس ١: ـ هو.

السواد عن البياض و الحمرةِ و غيرِهما من الألوان؛ و ليس لِما به الامتياز في الخارج جعلٌ غير جعلِ ما به الإشتراك، كمطلق اللون بل جعلُهما في الأعيان الخارجيّة واحد فلايقال جُعلَ لوناً فجُعل سواداً، كما لايقال جُعلَ سواداً فجُعلَ لوناً، بل جعلُه لوناً هو بعينه جعلُه سواداً؛ فكلّما كان هذا اللون فهو هذا السواد، و كلّما لم يكن هذا السواد لم يكن هذا اللون؛ و لايحتمل التقدير المذكور أن يكون هذا اللون، و لايكون هذا السواد بل لوناً آخر غير السواد، أو سواداً آخر غير كونه هذا. و بالجملة، لايمكن[١] أن ينسلخ عنه فصل السواد الذي به امتاز عن غيره من سائر الألوان و يقترن به فصل آخر غير ذلك أو لايقترن به فصل أصلاً، بل يبقى مجرّداً[٢] عن فصل.

[٢] و إن كانت ذاتيات النوع متغايرة في الخارج فهو النوع الغير البسيط، فذاتيات الأنواع[٣] البسائط مخالفة لذاتيات الأنواع الغير البسائط في اتحاد الجعلين. و مثال النوع الغير البسيط الحيوانُ فإنّه شارك النبات في كونه جسماً و امتاز عنه بالنفس الحيوانيّة و جعلُه جسماً في الخارج مغايرٌ لجعلِ النفس الحيوانية في الخارج، و إذا زالت عنه النفس الحيوانية بقي ذلك الجسم بعينه موجوداً كالفرس الذي يموت و جسميته باقية، و لهذا يجوز أن يقال جُعلَ جسماً فجُعلَ حيواناً. فللذاتي الذي هو الجسم وجود مغاير لوجود الذاتي الآخر الذي هو النفس الحيوانية، بخلاف النوع البسيط فإنّه ليس لذاتيه وجود غير وجود ذاتيه الآخر؛ فإنّ اللونية لو كان لها وجود غير وجود ما به خصوص السواد لجاز أن يزال عنها خصوصية السواد و يقترن بها خصوصية البياض و التالي باطل فالمقدم مثله.

أمّا بيان[٤] الشرطية فلأنّ اللون لاتقتضي ماهيتُه أن يكون سواداً إذ لو اقتضتْ ماهيتُه ذلك لكان كلّ لون سواداً فكان فصل السوادية لازماً لماهية اللونية و ليس كذا. و إذا لم يكن لازماً فهو مفارق فجاز أن نستبقي اللونية مع زوال السواد بخصوصه مقرنين باللونية خصوص البياض عوضاً عن خصوص السواد كاستبقائنا الهيولى مع زوال صورة عنها تبدّلها بصورة أخرى غيرها كزوال صورة المائية المتبدّلة بصورة الهوائية.

---

١. مج ٢: فلايمكن.　　٢. ت: مجرد.　　٣. آس ١: النوع.
٤. آس ١: ـ بيان.

و أمّا بطلان التالي فظاهر.

و إذ لا جعلان لذاتيات النوع البسيط، فلا وجودان لهما؛ فالنوع البسيط شيء واحد في الخارج ليس له ذاتيات متغايرة في الأعيان كتغايرها في المفهوم.

و **قوله**: «و الذاتيات في بسائط الأنواع»: هو موضوع قضية محمولها هو **قوله**: «لا يجوز أن يكون لها وجود غير وجود الذاتي الآخر»: و باقي الكلام بينهما هو من صفات الموضوع حشواً بينه و بين المحمول.

و **قوله**: «لو كان لها وجود غير وجود ما به خصوص السواد»: هو مقدّم متصلة[١].

و **قوله**: «و ليست بمستدعية له لماهيتها و إلّا لازمها»: يتّسق مع ما قبله و ما بعده، هكذا: لو كان للونيّة وجودٌ غير وجود ما به خصوص السواد ـ مع أنّ اللونية ليست بمستدعية لِما به الخصوص لماهيتها و إلّا لازَمَها[٢] لتلك الماهية ما به الخصوص و ليس كذا ـ لَصدقَ تالي تلك المتصلة و هو **قوله**[٣]: «فلنا أن نستبقي لونية السواد مع زواله بخصوصه».

قال: و لو كان للجنس وجودٌ غير ما للفصل عيناً، لكان الجوهرية المقولة على الهيولى والصورة، لها وجودٌ في الهيولى و لها[٤] فصل آخر موجود، ثم فصلُها جوهر[٥] أيضاً؛ إذ لا يقوِّم الجوهرَ إلّا[٦] الجوهرُ[٧]. ثم ما زاد به الفصل على الجوهرية، له وجود آخر في الأعيان فلابدّ له من جوهرية هكذا متسلسلاً مترتّباً مع أنّه يحصل في الهيولى تركيب قابلي و صوري.

سؤال: يلزمك مثل هذا التسلسل في الأذهان.

جواب: خطرات الأذهان لاتجب فيها النهاية.

سؤال: خالفتَ المعلم الأوّل.

جواب: هذا بعينه موافقتُه؛ إذ بهذا فرّق بين الجنس و المادة، أي بالجعْلَين و السواد بكليّته محسوس و كذا البياض و ليس في ذات أحدهما ما يطابق شيئاً من

---

١. مج ٢: المتصلة.
٢. مج ٢: + أي.
٣. آس ١: قولنا.
٤. ك: فلها.
٥. مج ١: جوهراً.
٦. مج ١، ك: غير.
٧. مج ٢: بالجوهر.

الآخر في الحسّ أصلاً بل في العقل بخلاف ما بين جسمٍ و جسمٍ مثلاً حيواني و نباتي.

أقول: هذا وجه جدلي لا برهاني. و تقريره أنّه لو كان وجود الجنس في الأعيان مغايراً لوجود الفصل فيها للزم أمران:

الأوّل، وجود جواهر معاً على الترتيب لا نهاية لها.

و الثاني، أن يكون كلّ جوهر بسيط مركّبا.

و الأمران باطلان فالمقدم باطل.

و يتحقق بيان هذا القياس بأنّ الجسم المركب من الهيولى و الصورة تصدق[١] الجوهرية على كلّ واحد من جزئَيه إذ هي مقولة على الهيولى و على[٢] الصورة بناءً على أنّ الصورة المقوّمة للجسم و الصور المنوّعة له يجب أن يكون جوهراً على ما هو المشهور، و إن لم يقل به صاحب الكتاب كما عرفت، فللجوهريّة المقولة عليهما[٣] وجود في الهيولى، و للهيولى فصل آخر موجود، لأنّ الجوهر في المشهور جنس لخمسة أشياء: الجسم و الهيولى و الصورة و النفس و العقل. و إذا كان جنساً للهيولى وجب أن تمتاز الهيولى عمّا عداها[٤] من الجواهر بفصلٍ. فلجنس الهيولى و هو الجوهر وجودٌ و لفصلِها[٥] في الأعيان وجودٌ آخر، لأنّا نتكلّم على تقدير أنّ كلّ مركب من الجنس و الفصل فلجنسه و فصله و جودان متغايران عيناً، ثمّ فصلُ الهيولى هو جوهر أيضاً لأنّ فصل الهيولى مقوِّم للهيولى التي هي جوهر و مقوِّم الجوهر في المشهور لابدّ و أن يكون جوهراً. ففصل الهيولى مركب من جنس هو الجوهر و من فصل يزيد على الجوهرية في الأعيان، فلكلّ فصلٍ فصلٌ له جوهريةٌ موجودة فيه كذلك إلى غير نهاية[٦]، و تترتّب الجواهر التي هي فيها على حسب ترتّبها[٧]؛ و حينئذٍ يلزم المحال من وجهين:

أحدهما، وجود سلسلة من مترتبات موجودة معاً إلى[٨] لا نهاية.

---

١. آس ١: تصديق. ٢. مج ٢: ـعلى. ٣. س: عليها.
٤. آس ١: عداه. ٥. ت: لفصله. ٦. س، مج ٢: النهاية.
٧. س: ترتيبها. ٨. آس ١: + ما.

و ثانيهما، أن تكون الهيولى مركبة في الأعيان ممّا به الاشتراك و هو الجنس و ممّا به الامتياز و هو الفصل، و لا فرق بين الجنس و المادة و بين الفصل و الصورة إلّا بأنّ الجنس و الفصل ليس لهما جعلان في الخارج، و المادة و الصورة لهما في الخارج جعلان، فجنس الهيولى و فصلها لو لم‌يتحد وجودهما عيناً لكان الجنس مادة و الفصل صورة، فحصل في الهيولى تركيب من مادة قابلية و صورة[1]؛ فلم‌تكن بسيطة في الأعيان و هو بخلاف المشهور. و كذا الكلام في كلّما ادّعوا بساطته من الجواهر. فهذا تقرير القياس و بيانه.

و إنّما قلتُ[2] إنّه جدليّ لا برهاني لأنّه مبنيّ على أمور مشهورة لايقول بها صاحب الكتاب و قد مضى الكلام فيها.

ثم أورد المصنِّف على هذا الوجه سؤالين و أجاب عنهما:

السؤال الأوّل: إنّ السلسلة الغير المتناهية لازمة سواء قلنا إنّ للجنس وجوداً غير وجود الفصل في الخارج، أو لم‌نقل:

أمّا إذا قلنا، فلما مرّ.

و أمّا إن لم‌نقل، فلا شك أنّ للجنس[3] في الأذهان وجوداً غير وجود الفصل فيها و حينئذٍ تساق[4] الحجة على الوجه المذكور حتى يلزم وجود السلسلة المذكورة في الذهن و ذلك محال أيضاً.

و **جوابه** أنّ خطرات الأذهان لاتجب فيها النهاية؛ و تحقيقه أنّا لانفهم[5] ذلك بمعنى أنّ ما لا نهاية له يجتمع في الذهن، بمعنى أنّ الذهن لايقف عند حدٍّ، ككون الواحد نصف الإثنين و ثُلث الثلاثة و هلّم جرّاً، فإنّ الذي يخطر في أذهاننا منها[6] أبداً لايكون إلّا متناهياً بخلاف ما لو كانت في الوجود الخارجي، فإنّها إذ ذاك لايتوقّف[7] وجودها على إخطارها، فتكون مع عدم تناهيها موجودةً معاً و يتضّح في مسألتنا بأنّ النوع الذي فيه جواهر مترتّبة إلى ما لايتناهى، فمتى كان لكلّ واحد منها وجود في الخارج يمتاز عن وجود الآخر علم

---

١. مج ٢: صورية.　٢. مج ٢: قلنا.　٣. آس ١: الجنس.
٤. آس ١: + على.　٥. آس ١، مج ٢: أنّك لاتفهم.　٦. مج ٢: ـ منها.
٧. آس ١: + على.

قطعاً أنّه على هذا التقدير يجب وجودها معاً في الخارج. و أمّا إذا لم‌تتميز وجوداتها في الخارج بل كان امتياز كلّ وحد منها عن الآخر بحسب الاعتبار الذهني لم‌يلزم أن يتميّز في الذهن منها إلّا ما أخطر فيه دون ما لم‌يخطر، فهي غير متناهية ذهناً، بمعنى أنّه لاينتهي إخطار ما يخطر منها إلى حدٍّ لايمكن أن يخطر غيره. و ما لا نهاية له بهذا المعنى ليس بممتنع بحسب الضابط المذكور فيما يجب فيه التناهي و ما لايجب.

و لوجود ما لا نهاية له في الذهن معنىً آخر ليس بممتنعٍ أيضاً، و هو أن يحصل في الذهن مفهوم ما حُمِل عليه أنّه غير متناهٍ و مفهوم اللانهاية من حيث هو هذا المفهوم مع الحكم بصدقِ[1] مفهوم اللانهاية على المفهوم الآخر أو بلاصدقِه[2] عليه، و لولا تصوّر مفهوم اللانهاية لَما أمكننا أن نسلبه عن شيء من الأشياء إذ التصديق لابد فيه من تصور المحكوم به إيجاباً أو سلباً. و لايلزم من حصول مفهوم اللانهاية في الذهن حصول ما لايتناهى فيه. و تحقق هذا المعنى يفتقر إلى قريحة تامة و حسن تأمّل.

السؤال الثاني: إنّ المعلم الأوّل **أرسطاطاليس** الذي منه أخذ المتأخرون هذا العلم حَكَمَ بأنّ وجود الجنس غير وجود الفصل، فالحكم باتحاد وجوديهما يكون مخالفة له.

و **الجواب**، أنّا لو سلّمنا أنّ المعلّم خالف فيه، لَما كان قادحاً في صحته، إذ المعوّل في العلوم الحقيقيّة على البرهان، لا على التقليد. و صاحب الكتاب لمّا لم‌يخالف المعلّم الأوّل في هذا المطلوب لاجرم لم‌يفتقر إلى ذكر هذا الوجه جواباً، بل بيّن أنّ **أرسطاطاليس** حكم بذلك أيضاً عند ما فرّق بين الجنس و المادة بأنّ الجنس ليس له جعلٌ غير جعل الفصل، و المادة لها جعلٌ غير جعل الصورة و اتحاد الجعلين هو اتحاد الوجودين و إنّما حكم بمغايرة وجود الجنس لوجود الفصل بحسب الاعتبار الذهني لا غير.

و لمّا قرّر هذا الوجه الجدلي أردفه بوجه برهاني و هو **قوله**: «و السواد بكليته محسوس و كذا البياض، و ليس في ذات أحدهما ما يطابق شيئاً من الآخر في الجنس أصلاً بل في العقل».

و إيضاح هذا البرهان على وجه التفصيل هو أنّه لو لم‌يكن من الأجناس ما ليس له وجود

---

١. آس ١: يصدق. ٢. س: لاصدقه.

غير وجود الفصل، لكان السواد مركباً في الأعيان من لون هو جنسُه، و شيءٍ آخر هو فصلُه؛ و كذا البياض و غيرهما من الألوان؛ فكلّ واحد منهما عند الانفراد -لو قدّرنا انفراده-:

[١] إن كان غير محسوس، فعند الاجتماع إن لم‌تحصل هيئة محسوسة لم‌يكن السواد محسوساً؛ و إن حصلت كانت زائدة على الجنس و الفصل فلم‌يكونا مقوِّمَين لها.

و إن لم‌يكن كلّ واحدٍ منهما غير محسوس، فإن‌كان المحسوس أحدهما فقط، فإذا انضمّ الآخر إليه فإن حصلت هيئة أخرى محسوسة[١] كان الإحساس بها إحساساً بمحسوسين هذا خلف.

و إن لم‌يحصل كان المحسوس هوالجنس وحده أو الفصل وحده فيكون الجزء هو الكلّ و هو محال.

[٢] و إن كان كلّ واحد منهما عند الانفراد محسوساً:

فإن بقيا عند الاجتماع كذلك وجب أن يحصل لنا الإحساس بمحسوسَين.

و إن لم‌يبقيا، فإن‌كان المحسوس أحدهما دون الآخر عاد المحال و إلّا إن لم‌تحصل هيئة محسوسة لم‌يكن السواد محسوساً؛ و إن حصلت لم‌يكن نفس المجموع لأنّ المجموع هو الجنس مع الفصل.

فإذا لم‌يكن كلّ واحد منهما محسوساً لم‌يكن المجموع محسوساً، فكانت خارجة عن المركب من الجزئين فلايكونان[٢] مقوّمين لها هذا خلف.

فالسواد و غيره من الألوان كلّ واحد منها بسيط في الأعيان؛ و ليس في ذات السواد لونية مطابقة للونية البياض مثلاً في الحسّ، بل مطابقة لونيّة أحدهما للونية الآخر هي[٣] في العقل فقط و إلّا لم‌تكن اللونية جنساً. و ليس في الخارج لونيّة و شيء آخر، بل جعلُ السواد لوناً هو بعينه جعلُه سواداً و ليس لجنسه و فصله تميّزٌ في الأعيان.

و **قوله**: «بخلاف ما بين جسمٍ و جسمٍ مثلاً نباتي و حيواني»: ينبّه بذلك على وجود الأنواع المركبة من ذاتيات، لكلٍّ منها جعلٌ غير جعل الآخر كالجسم النباتي و الجسم الحيواني، فإنّهما اشتركا في ذاتي عامٍّ هو «الجسم» و هو جنس لهما، و افترقا بالنفس

١. آس ١: -محسوسة. ٢. آس ١: فلايكون. ٣. مج ٢: -هي.

النباتية و النفسِ الحيوانية؛ و جعلُ كلٍّ واحدٍ من النفسين ـ اللذين بهما الافتراقُ ـ غير جعل [١] الجسم الذي به الاشتراك كما مرّ. و لايتمشّى هذا البرهان فيه كتمشيته في الألوان و مايجري مجراها.

[الوجوب و الإمكان من الاعتبارات العقلية]

قال: قرينة أخرى: و الإمكان و الوجوب ليسا بزائدين في الأعيان على الماهية، و إلّا الإمكانُ إن زاد فله وجودٌ. فإن كان واجباً من غير نسبةٍ فلايوصف به غيرُه؛ و إن وجب بنسبته [٢] إلى الماهية فهو معلولٌ ممكنٌ، و له إمكانٌ، و كلّ ممكنٍ إمكانُه قبل وجوده، إذ يقال أمكن فوُجِد، لا وُجِد فأمكَن. فإذا [٣] كان إمكانه قبله فليس هو. و يعود الكلام إليه كما سبق؛ و كذا الكلام في الوجوب و وجوبِ وجودِه مستمرّاً؛ بل هي أمورٌ ذهنية؛ و الاعتباراتُ الذهنية لا حدّ لها دون الحقائق العينية المترتّبة. فمن جملة المغالطات أخذ الاعتبارات العقلية ذواتاً [٤] في الأعيان تُبنى عليها أمورٌ [٥].

أقول: لو كان الإمكان زائداً في الأعيان على الماهية الممكنة لَصدقَ قولنا: الإمكان موجود، و كلّ موجود فهو إمّا واجب الوجود لذاته، أو ممكن الوجود لذاته، فالإمكان لابدّ و أن يكون على أحد القسمين لكن كلّ موجود هو ممكن الوجود في ذاته فإنّه واجب الوجود بغيره، و كلّ واحد [٦] من هذه المقدّمات سنحقّقها:

فالإمكان إمّا واجب الوجود لذاته، أو واجب الوجود لغيره:

فإن كان الأوّل، فذلك هو مراده بالواجب من غير نسبةٍ أي هو واجب الوجود من غير أن ينسب وجوب [٧] وجوده إلى الغير بأنّه به أو له، و ستعلم أنّ كلّ ما هو واجب الوجود لذاته فإنّه لايوصف به غيره؛ لأنّ كلّما كان وصفاً لشيء فهو مفتقر إلى ذلك الشيء، و كلّما افتقر إلى

---

١. مج ٢: ـ جعل. ٢. ت: بنسبة. ٣. مج ٢: وإذا.
٤. ك: ذواتٍ. ٥. آس ١: أموراً. ٦. مج ٢: واحدة.
٧. آس ١: وجود.

شيء من الأشياء، فليس بواجب الوجود لذاته، فلو كان الإمكان واجب الوجود لذاته لَما اتّصف به شيء لكنّه اتصف به ماهية الممكن فليس بواجب الوجود لذاته.

و إن كان الثاني، و هو أن يكون واجب الوجود بغيره فهو المراد **بقوله**: «و إن وجب بنسبته إلى الماهية»، و هذا لابدّ و أن يكون معلولاً للماهية التي نسب إليها؛ إذ وجوبه لم‌يحصل إلّا بها و كلّ معلول ممكن؛ إذ لو لم‌يكن ممكناً لكان واجباً، و كلّ واجب فليس بمعلول، فكلّ معلول ليس بمعلول[١]، هذا خلف. و إذا كان ممكناً فله إمكان و بهذا يظهر معنى **قوله**: «فهو معلول ممكن و له إمكان».

و إذا ثبت هذا، فهذا[٢] إمكان الإمكان، إمّا نفس وجود الإمكان أو زائد عليه:

لا جائز أن يكون نفسه، لأنّ كلّ ممكن إمكانه قبل وجوده، و كلّ ما هو قبل الشيء فلايكون نفس ذلك الشيء؛ فإمكان الإمكان ليس نفس وجود الإمكان.

أمّا الصغرى، فلأنّ الوجود معلّل بالإمكان، و كلّ ما علّل بشيء فهو متأخّر عنه. أمّا أنّه معلَّل به، فلأنّه يقال أمكن فوُجد و لايقال وُجد فأمكن.

و أمّا الكبرى، فلامتناع أن يكون الشيء قبل نفسه؛ فللإمكان إمكان زائد عليه و يعود الكلام إلى إمكان الإمكان، فيلزم أن يكون له إمكان آخر و يتسلسل إمكانات موجودة مترتّبة[٣] معاً إلى لا نهاية، و قد سبق بطلانه.

هذا ما يدلّ على أنّ الإمكان ليس بزائد على الماهية العينية.

و أمّا ما يدل على أنّ الوجوب ليس بزائد عليها، فهو أنّ «الوجوب» صفة للوجود:

[١] فإن لم‌يقم بنفسه فهو ممكن، و كلّ ممكن فله إمكانٌ و[٤] وجوب بالغير، فتذهب أعداد إمكاناته و وجوباته مترتّبة إلى غير النهاية. ثم إنّ وجوبه بالغير متقدم على وجوده لأنّه يجب فيوجد، لا، يوجد فيجب، و إذا كان متقدماً على الوجود فهو مغاير له، فللوجوب وجودٌ، و للوجود وجوبٌ، فلايزال كلّ من الوجود و الوجوب يتكرّر على الآخر إلى لا نهاية.

---

١. مج ٢: بواجب. ٢. مج ٢: فلهذا الإمكان أي. ٣. آس ١: ـ مترتبة.
٤. س: فله الإمكان و له.

[۲] و إن قام بنفسه، فإن كان ممكناً عادت المحالات المذكورة؛ و إن كان واجباً لذاته لزم أن يكون الواجب بذاته مفتقراً إلى غيره لافتقار الصفة إلى الموصوف و ذلك محال. و لزم أيضاً، أن يكون وجوبه زائداً عليه لأنّا نتعقّله و نشكّ[1] هل هو واجب أو ممكن، فيكون وجوب الوجود غير نفس الوجوب، و الكلام فيه كالكلام في الوجوب الأوّل، فيلزم وجوبات مترتّبة موجودةً معاً بلا نهاية و قد مرّ بيان بطلانه.

و يمكن أن نختصر ما قيل في «الإمكان» و «الوجوب» بأن يقال: لو كانا صفتين زائدتين على الماهية المتّصفة بهما في الخارج، لكان كلّ واحد منهما إن كان واجباً مع كونه مفتقراً إلى غيره، كان المفتقر إلى الغير واجباً لذاته، هذا خلف. و إن كان ممكناً كان وجوب الوجود للماهية و إمكانه متأخراً عن ذلك الوجود لوجوب تأخّر الصفة عن وجود الموصوف و ذلك محال؛ لأنّ الممكنات تكون ممكنة ثم توجد و لايصحّ أن يقال إنّها توجد فتصير ممكنةً و كذا الوجوب، فإنّ الشيء يجب فيوجد، و لايصح قولنا: إنّه يوجد فيجب. و في الكتاب لم يفصّل الكلام في الوجوب كما فصلّه في الإمكان اتكالاً على معرفة ذلك بالفطرة بعد الوقوف على ما سبق.

و قوله: «و الاعتبارات الذهنية لا حدّ لها دون الحقائق العينية المترتّبه»: معناه أنّ الأشياء التي لا وجود لها إلّا في الأذهان لايجب أن يقف الذهن فيها عند حدٍّ لايمكنه الزيادة عليه، كالأعداد و النسب التي لها؛ و أمّا الحقائق الموجودة في الأعيان معاً فإنّها إن لم تكن مترتّبة كالنفوس الناطقه، فإنّها لايجب أيضاً وقوفها عند حدّ لاتقبل زيادة[2] ـ كما عرفت ـ و إن كانت مترتّبة فلابدّ و أن تكون متناهية بالبرهانين السابقين و قد عرفت فيما مضى كيفية حصول ما لا نهاية له في الذهن، و[3] على أيّ وجه هو، و بأيّ معنى يصدق.

و على الجملة، يجب أن تعلم أنّه لايمكننا تحصيل أمور غير متناهية العدد بالفعل متمايزةً مفصّلةً في الذهن، بل ربّما يخطر بالبال إجمالاً أمور لا نهاية لها؛ و فرق بين خطور العدد الغير المتناهي مطلقاً، و بين أن يحصل في الذهن أعداد لاتتناهى مفصّلةً. فإنّ هذا

---

۱. س: نشكّك. ۲. آس ۱: الزيادة. ۳. س: ـ و.

الثاني ممتنع دون الأوّل، و الفطرة السليمة تشهد بالفرق بينهما، و بأنّ الأوّل منهما[١] ما لايمتنع حصوله في الذهن.

قال: سؤال: فكيف[٢] طابق المختلفاتِ الغيرَ المتطابقةَ شيءٌ واحد.

جواب[٣]: كما سبق في القسطاس الأوّل؛ و ليس من شرط المثال المطابقةُ من جميع الوجوه العقلية.

سؤال: خالفتَ المعلم الأوّل في الإمكان؛ إذ حَكَمَ[٤] أنّ كلّ حادث يتقدّمه إمكانٌ و موضوعٌ.

جواب: ليس ذاك[٥] هذا الإمكان، بل إمكانٌ لايوجد للأزليات و سيأتيك.

أقول: لمّا بيّنَ أنّ من الأمور العامة ما هي زائدة على الماهيات التي تقال عليها في الأذهان دون الأعيان، و أنّ من الماهيات ما هي بسيطة في الخارج مركبة في الذهن، أورد على ذلك[٦] هذا السؤالَ و هو أنّه متى كان الأمر كذا حصل في الذهن أشياء مختلفة غير متطابقة في أنفسها، و هي مع ذلك يطابقها شيء واحد من الموجودات العينية، كما يحصل في الذهن اللونية و فصل السوادية، و لايطابق أحدهما الآخر، إذ الأوّل منهما يصدق على البياض دون الثاني. و لو كانا متطابقين في أنفسهما لَصدقَ عليه كلّ واحد منهما أو[٧] لم يصدق عليه و لا واحد منهما لتطابقِهما و السواد الواحد البسيط الخارجي يطابقهما[٨]. و كذا إذا حصل في ذهننا الجسم الممكن من حيث هو ممكن فإنّه يلزم أن يطابق الجسمَ الذهني و الإمكان[٩] الذهني شيءٌ واحد في الخارج هو الجسم الممكن الذي لايزيد إمكانه عليه عيناً.

و إذا أردنا زيادة تقرير لهذا السؤال قلنا: الأمر الحاصل في الذهن، إمّا أن يطابقه شيء في الخارج، أو لايطابقه:

[١] فإن لم يطابقه أمرٌ في الخارج فهو جهل لا علم، إذ لا معنى للجهل إلّا حصول أمر في

---

١. ت: منه.
٢. آس ٢: وكيف.
٣. آس ٢: ـ جواب.
٤. ك: يحكم.
٥. مج ٢، آس ٢: ذلك.
٦. س: أردف ذلك.
٧. مج ٢: إذ.
٨. س: ـ و السواد الواحد البسيط الخارجي يطابقهما.
٩. ت: الاكان.

الذهن لايكون مطابقاً لِما في الخارج.

[٢] و إن طابقه أمر في الخارج فالأشياء المتغايرة في الذهن كالأمثلة المذكورة، إن طابقها من الأمور العينية شيء واحد لا تركيب فيه من الوجه الذي وقع فيه التركيب الذهني، كالجسم الممكن، أو لا تركيب فيه أصلاً، كالعقل الواحد لزم المحال المذكور.

و إن لم‌يكن المطابق لها من الأمور العينية كذلك، بل كان فيه تركيب مطابق للتركيب الذهني وجب أن يكون الوجود و الوحدة و اللونية و فصلها و الإمكان و الوجوب كلّ هذه أمور موجودة في الأعيان زائدة على الماهيات التي تقال عليها و ذلك هو المطلوب من هذا الإيراد.

و الجواب، أنّا لانسلّم أنّه إذا حصل في الذهن أمر و لم‌يطابقه ممّا في الخارج شيء فهو جهلٌ، بل الجهل هو الصورة المأخوذة في الذهن على أنّها مطابقة لشيء في الخارج و ليست بمطابقة له؛ أو[١] هو[٢] الحكم الغير المطابق لِما في نفس الأمر كما تحكم[٣] بأنّ النفس تعدم و هي لاتعدم في نفس الأمر، هذا هو «الجهل المركّب».

و أمّا «الجهل البسيط»، فهو عدم العلم عمّا من شأنه أن يكون عالماً كمن لم‌يحصل[٤] في ذهنه ماهية السماء أو لم‌يعلم هل النفس تعدم أو لاتعدم.

و أمّا الأمور الحاصلة في الذهن، فتارةً تكون أمثلة لأمور عينية و تارةً يكون وجودها الذهني في حكم الوجود العيني لغيرها.

و أمّا كيفية مطابقة[٥] الشيء الواحد الخارجي للمختلفات الذهنية الغير المتطابقة، فكما سبق في القسطاس الأوّل من حال المقدار الذي هو ثلاث[٦] أذرع و المقدار الذي هو ذراعان و كون كلّ واحد منهما شيء بسيط في الأعيان و مركّب في الاعتبار الذهني من مطلق المقدار و من مطلق كونه ثلاث[٧] أذرع أو ذراعين، و من كونه[٨] هذا المقدار المعيّن، و ليس من شرط المطابقة أن تكون من جميع الوجوه ليلزم التركيب الخارجي كما لزم التركيب الذهني؛ بل المطابقة تقع من بعض الوجوه، و لولا ذلك لكان المثال المأخوذ من الجوهر

١. س: و. ٢. آس ١، مج ٢: ـ هو. ٣. س: الأمر كالحكم.
٤. س: لايحصل. ٥. مج ٢: + وجود. ٦. س: ثلاثة.
٧. س، آس ١: ثلاثة. ٨. آس ١: كون.

القائم بنفسه في الخارج يجب أن يكون قائماً بنفسه في الذهن و ذلك ممّا ينافي كونه في الذهن؛ هذا خلف.

و لمّا قرر هذا السؤال العام على كلّ ما سلف من الأمور الاعتبارية و أجاب عنه، ذكر سؤالاً آخر مختصاً بـ«الإمكان» و هو أنّ المعلّم الأوّل أقام البرهان على أنّ كلّ حادث يتقدّم وجودَه إمكانٌ و موضوعٌ لذلك الإمكان، لأنّه لمّا قرّر أنّ الحادث لابدّ و أن يكون له إمكان سابق عليه حكم بأنّ ذلك الإمكان ليس قائماً بذاته، فيجب أن يكون له موضوع بحيث يكون ذلك الإمكان حالاً فيه.

و لو كان الإمكان عنده عدمياً لَما تمشّى هذا البرهان إذ العدمي لايستدعي موضوعاً يحلّ فيه.

و حاصل جوابه أنّ الإمكان الذي حكم المعلّم الأوّل بتقدّمِه على الحادث غير الإمكان الذي حكمنا بأنّه من الأمور الاعتبارية لا الخارجية، فإنّ الإمكان الاعتباري يصدق على الحوادث و الأزليات، و الذي هو سابق على الحادث لايوجد للأزليات و لايصدق عليها، فالمغالطة نشأت من اشتراك لفظة «الإمكان» بين معنيين مختلفين. و على تقدير أنّ المعلّم الأوّل خالف في أنّ الإمكان الصادق على الأزليات اعتباري، فليس ذلك بقادح في كونه اعتبارياً، إذ البرهان هو المتّبع في المطالب الحقيقية.

و إنّما مقصود صاحب الكتاب أن يبيّن أنّ المعلم الأوّل لم‌يغلط في هذا الموضع، كما ظنّ بعض من لم‌يحقّق[1] كلامه و مقاصده لئلّايساء الظنُّ في علمه، فلايتأمّل ما يورده من المباحث فيقع الحرمان لما[2] فيها من الفوائد الجمّة و المقاصد المهمّة.

و أمّا ماهية ذلك «الإمكان» السابق على الحادث فسيأتيك في المباحث المستقبلة إن شاء الله تعالى.

قال:

مُخلّص القسطاس [في الاعتبارات العقلية]

كلّما رأيتَ تكرُّر نوعه متسلسلاً مترادفاً فطريق التفصّي ما قلتُ، فافهمْ و فتّش

---

١. آس ١: يحقق.   ٢. آس ١: ما.

كلّ كلام حتى لايقع الأمر ذهنياً مأخوذاً ذاتاً عينيةً. فيُفضي[۱] إلى باطل. و أطنبتُ لعظيم[۲] حاجةٍ مسّتْ فيما بعدُ، و كثرةِ الخبط فيه.

أقول: الذي يتكرّر نوعه متسلسلاً هو كالوحدة التي لها وحدة و لتلك الوحدة وحدة أخرى كذلك إلى لا نهاية؛ و كذا الوجوب و الإمكان و مايجري مجراهما كما سبق، فإنّ المتكررات من هذه هي من نوع واحد لا من أنواع مختلفة.

و طريق التفصّي من المحال الذي يلزم من ذلك هو أنّ هذه اعتباراتٌ ذهنية لا وجود لها في الأعيان ليلزم تناهيها مع كونها في نفس الأمر غير متناهية.

و عظيم[۳] الحاجة التي أطنبَ في مباحث الاعتبارات الذهنية لأجلها، هي ما تعرفه في إثبات الوحدانية و أحوال الموجودات الممكنة و ترتيب وجودها و عدة مسائل من المهمّات يفتقر إلى تحقيق الأمور الاعتبارية التي ليست[٤] لها هويات عينية و سأنبّهُ[٥] على وجه الحاجة إليها عند وصولي إلى شرح كلّ بحث يتعلّق بها. و ذَكَرَ أنّ كثرة خبط غير المحقّقين في هذه الاعتباريات ممّا أحوجه أيضاً إلى الإطناب في تحقيقها.

قال:

ضابط [في القسطاس]

كلّ نوعٍ لم‌يمتنع التكثُّر فيه لاتقف[٦] فيه النهاية على حدٍّ و كلّ ما يفرض موجوداً فإن سلبت[۷] النهايةُ عنه يبقى من العدد ما لم‌يقع بعدُ.

أقول: النوع الذي لم يمتنع التكثر فيه هو كالعددِ، و الأشكالِ الهندسية مثل المثلث و المربّع و المخمّس و هلّم جرّاً، و هكذا حال النفوس الإنسانية المفارقة للأبدان على الوجه الذي سبق، فإنّ هذه على تقدير أنّ الموجود منها لا نهاية له يبقى من أعدادها ما لم‌يقع بعدُ سواء كان بصدد الوقوع في المستقبل أو لم‌يكن؛ و قد عرفت كيفية الحال فيها فيما مرّ.

---

۱. ك: فتفضى. ۲. ك: لعظم. ۳. مج ۲: عظم.
٤. ت، آس ۱: ليس. ٥. مج ۲: سأبيّنه. ٦. ك: لم‌يقف.
۷. مج ۲، آس ۲: و إن سلب؛ آس ۱: فإن سلب.

قال:

التلويح الثالث

في بقايا تقاسيم[1] الوجود

[تقسيم الوجود إلى الواحد و الكثير]

الطور الأوّل من التقسيم أنّه ينقسم إلى واحد و كثير.

و الحقيقي[2] من الواحد، أربعةٌ:

الأوّل و الأحقّ[3] بالوحدة، ما لاينقسم[4] في الكمّ و الحدّ، لا بالقوة و لا بالفعل، كذات البارئ عزّ جاره.

و الثاني، ما لاينقسم في الكمّ أصلاً ـ قوةً و فعلاً ـ و إن تُصوِّر انقسامُه إلى أجزاء الحدّ ذهناً، كالعقول و النفوس.

و الثالث، الواحد بالاتصال كالواحد من الخط و الماء و هو قابلٌ القسمةَ[5] بالقوة؛ و أجزاؤه تتشابه، و تشارِكُه في الحدّ.

و الرابع، الواحد بالاجتماع كالإنسان الواحد من نفسٍ و بدنٍ مركّبٍ من جلدٍ و عظام و نحوِها.

---

١. آس ١: تقسيم.
٢. مج ٢: الجميع.
٣. آس ١: و لاحقّ.
٤. ت: لم‌ينقسم.
٥. ك، مج ٢: للقسمة.

و الواحد[١] الغير الحقيقي هو بحسب شركة:

أمّا في المحمول، فالاتّحاد في النوع يسمّى «مشاكلةً» و في الجنس «مجانسةً» و الكيفِ «مشابهةً» و الكمِّ «مساواةً»، و الاتفاق[٢] في الوضع «مطابقةً» و في الإضافة يسمّى «واحداً بالنسبة»، كما يقال: نسبة النفس إلى البدن كنسبة السلطان إلى المدينة.

و أمّا في الموضوع، كقولهم: الحُلو و الأبيض واحد أي هما محمولا شيءٍ واحدٍ كالسُكَّر مثلاً.

و من لواحق الواحد «الهُو هُو»، و هو أن تكون ذات واحدةٌ لها اعتبارانِ[٣] يشار إليها: أنّ[٤] صاحب هذا الاعتبار بعينه ذو[٥] ذلك، كقولهم: هذا القائم هو الطويل.

و الأحقّ[٦] بالوحدة الحقيقية ممّا ذكرناه، المتقدّم فالمتقدّم.

و من الواحد «تامٌّ» لا إمكان لزيادةٍ فيه و هو هو، كخط الدائرة؛ و منه «ناقصٌ» و هو ما يمكن فيه ذلك، كالخط المستقيم؛ و التام أحقّ بها.

و من لواحق الكثرة التغايرُ و التقابلُ.

[تقسيم الوجود بالواحد و الكثير]

أقول: إنّ الواحد و الكثير من الأمور التي تصوّراتها بديهية. و الواحد لاينقسم من الجهة التي هو بها واحد، و إن انقسم من جهة أخرى. و لم‌يذكر في الكتاب وجه الحصر في هذه الأقسام المذكورة، و لم‌يستوف في القسمة كلّ ما قيل من أقسام الواحد لأنّ غرضه أن يذكر الأولى فالأولى ما تُحمَل الواحديّةُ عليه[٧]. فإن أردنا الحصر مع استيعاب ما ذكر من الأقسام الداخلة تحت هذه الأقسام المبيّنة ـ و إن لم‌نلتزم محاذاة ترتيب ما في الكتاب ـ قلنا:

---

١. مج ١، ك: و الواحد؛ ساير نسخه‌ها: فالواحد.

٢. مج ٢: بالكيف ... بالكمّ ... بالاتفاق؛ ك: في الكيف ... في الكمّ ... الاتفاق.

٣. آس ٢: اعتبارات. ٤. مج ١: ـ أنّ. ٥. مج ١، مج ٢، آس ٢: ذي.

٦. آس ٢: اللاحق.

٧. آس ١، مج ٢: ما يحمل الواحد به؛ ت، س: تحمل الواحدية عليه (عبارت متن انتخابى مصحح).

الواحد إمّا أن لايقال[1] على كثيرين، أو يقال:

فإن لم‌يُقَل، فإن لم‌يكن له مفهوم وراء أنّه لاينقسم فهو «الوحدة».

و إن كان له مفهوم آخر، فإمّا أن لايقبل القسمة، أو يقبلها:

[١] فإن لم‌يقبلها، فإن كان له وضعٌ فهو «النقطة»، و إن لم‌يكن له وضعٌ فهو «الواحد المطلق»: فإن لم‌يكن فيه انقسام ذهني إلى أجزاء الحد[2]، فهو الباریٔ عزّ جاره، و إلّا فهو كالعقل: فإنّه ينقسم إلى أجزاء الحدّ ذهناً و هي الجنس و الفصل كما هو المشهور؛ و[3] لأنّ العقول مختلفة الحقائق و هي داخلة تحت جنس «الجوهر»، فلابدّ و أن يمتاز كلّ واحدٍ منها بفصلٍ فيكون مركّباً من الجنس و الفصل و هما جزآ الحد الحقيقي و إن كان لا تركيب في الخارج أصلاً.

[٢] و إن قبل القسمةَ:

[١] فإن لم‌ينقسم بالفعل، فهو «الواحد بالاتصال».

[٢] و إن انقسم بالفعل:

[١] فإن لم‌تكن أجزاؤه متمايزة بالتشخّص فهو «المركّب الحقيقي».

[٢] و إلّا فهو «الواحد بالاجتماع».

و وحدة هذا «الواحد بالاجتماع» إمّا وضعيّة، أو غير وضعيّة:

[١] فالوضعيّة كالدرهم الواحد الذي هو ستة أسداس مقدارٍ مّا على حسب ما اصطلح عليه، فإنّا إذا وجدنا واحداً من نوعه هو أربعة أسداسه مثلاً، فإنّا لانسمّيه درهماً، و إذا وجدنا اثنين من نوعه فصاعداً و كانت تلك الاثنين فما زاد ستة أسداس ذلك المقدار، فإنّا نسمّي المجموعَ «درهماً واحداً» بالوضع.

[٢] و غير الوضعيّه إمّا طبيعيّة كالبدن الواحد، أو صناعية كالسرير الواحد؛ هذا إن لم‌يكن الواحد مقولاً على كثيرين، فإن قيل على كثيرين بالعدد فلا شكّ أنّ جهة وحدة تلك الكثرة على جهة كثرتها:

---

١. آس ١، مج ٢: الواحد ما لايقال.

٢. آس ١: ـ الحد.

٣. ت: ـ و.

فجهة الوحدة إمّا أن تكون مقوّمة لتلك الكثرة، أو لا تكون:

[ألف] ـ فإن كانت مقوّمة فإمّا أن تكون مقولة في جواب ما هو.

أو في جواب أيّ شيء هو ـ كما عرفت في المنطق:

[۱] فإن كانت مقولة في جواب ما هو فهو «الواحد بالجنس» إمّا القريب أو «البعيد» على اختلاف درجاته في القرب و البعد إن كان بينهما اختلاف في شيء من الذاتيات، و إلّا فهو «الواحد بالنوع» إن لم يكن بينها اختلاف في شيء من الذاتيات [1].

[۲] و إن كانت مقولةً في جواب أيّ شيء هو، فهو «الواحد بالفصل»، و هو بعينه «الواحد بالنوع» إلّا أنّ الاعتبار مختلف.

[ب] ـ و إن لم تكن جهة الوحدة مقوّمة لتلك الكثرة، فإمّا أن تكون من عوارضها، أو لا من عوارضها:

[ألف] ـ فإن كانت من عوارضها:

[۱] فهي إمّا محمولات لموضوع مشخص [2]، كقولنا: «الإنسان هو الكاتب».

[۲] أو محمولات عارضة لموضوع نوعي، كقولنا: «الكاتب هو الضاحك».

[۳] أو موضوعات لمحمول واحد، كقولنا: «الثلج هو القطن».

[ب] و إن لم يكن من عوارضها، فهو كما يقال: حال النفس عند البدن كحال الملِك عند المدينة؛ فجهة الوحدة ليست عارضةً للكثرة، و لا مقوّمةً [3] لها، بل عارضةٌ، لتدبيرهما البدن و المدينة؛ و هذا هو «الاتفاق في النسبة المطلقة».

فإن كان الاتفاق في نسبة خاصّة [4]:

[۱] فمنه ما هو بحسب النسبة إلى مبدأ واحد، كقولهم: «طبّي» للكتاب و الدواء.

[۲] أو إلى غاية واحدة [5]، كقولهم: «صِحّي» للدواء و المبضع.

[۳] أو إلى مبدأ و غاية جميعاً كقولهم: «إلهي».

و كلّ شيئين فصاعداً [6] اتحدا في وصفٍ:

---

۱. س، آس ۱: شيء منها.
۲. مج ۲: متشخص.
۳. س: مقولة.
٤. آس ۱: حاصلة.
٥. ت: ـ واحدة.
٦. س: ـ فصاعداً.

[١] فإن كان الوصف ذاتياً، فالوحدة في الجنس تسمّى «مجانسةً»، و في النوع تسمّى[1] «مماثلة».

[٢] و إن لم يكن الوصف ذاتياً، فالاتحاد في الكيف تسمّى «مشابهة».

[٣] و في الكمّ «مساواة».

[٤] و في النسبة «مناسبة».

[٥] و في الخاصة «مشاكلة».

[٦] و في الوضع «مطابقة».

و لا أرى في الاستقصاء في هذا و أمثاله كثيرَ فائدة يعتدّ بها[2].

[تقسيمات أخرى للواحد]

و قد قسمّ الواحد بتقسيمين آخرين:

أحدهما، أنّه[3] إمّا أن لا يمكن الزيادة فيه، أو يمكن:

[١] فإن لم يمكن، فهو كخط الدائرة و يسمّى «الواحد التام».

[٢] و إن أمكن فهو كالخط المستقيم و يسمّى «الواحد الناقص».

و **ثانيهما**، أنّ الواحد الناقص إمّا أن لا يفضل من نوعه ما يصح أن يجعل شخصاً آخر أو يفضل:

فالذي لا يفضل من نوعه ذلك، هو الذي نوعه في شخصه.

و الذي يفضل هو ما يتعدد أشخاص نوعه.

و ربّما سمّي ما نوعه في شخصه «تامّاً»، و الذي أشخاصه متعددة «ناقصاً»، فيكون التام و الناقص هاهنا مقولين باشتراك الاسم.

و قد يكون ما هو تام بالمعنى الأوّل، ناقصاً بهذا المعنى و بالعكس؛ فإنّ خطّ الدائرة ناقص لتعدد أشخاصه، تام لتعذّرِ الزيادة عليه.

و إذا قيل زيد و خالد واحد في الإنسانية فالإنسانية التي فيهما ليست واحدة بالعدد و

---

١. س: ـ تسمّى.　　٢. آس ١: لها.　　٣. آس ١: ـ أنّه.

الإنسانية التي فيها الشركة ذهنية، لكن نسبة الإنسانيّين إليها واحدة، فالوحدة التي هي بحسب الشركة في محمول أو موضوع، و كذلك الوحدة التي في الكيف و الكمّ و الجنس و غيرها لايخلو عن وجهٍ[۱] بالنسبة فبعض هذه الأقسام قد تتداخل.

قال:

[في التقابل و أقسامه]

طور آخر في التقسيم[۲]: و المتقابلان هما اللذان لايجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة[۳]؛ و ذلك على أنحاءٍ:

الأوّل، «تقابل الإيجاب و السلب» لا في القضية وحدها، بل و في مثل قولك: «فرسٌ» و «لا فرسٌ».

و الثاني، «تقابل المتضايفين»، كالأبّوة و البنوّة. و المضاف الحقيقي هو الإضافة لا ما حُمِلتْ[٤] عليه.

و الثالث، «تقابل الضدَّين» ـ و عرفتَهما ـ كـ«السواد» و «البياض».

و الرابع، «تقابل العدم و الملكة». و «الملكة» على المشهور هي[٥] القدرة للشيء على ما من شأنه أن يكون له، متى شاء، كالقدرة على الإبصار؛ و «العدم» هو انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيّوء[٦] في الوقت الذي من شأنه أن يكون فيه، كالعمى، لاكما للجَرْوِ[۷] قبل فتح البصر.

و العدم الحقيقي المقابل للملكة الحقيقية هو انتفاء أمرٍ عمّا فيه إمكانُ وجودِه، أو في بعض ذاتياتِه؛ فالعمى[۸] و الظلمةُ و انتثارُ[۹] الشَعر بِداء الثعلب الذي هو بعد الملكةِ، و المُرودِيّةُ التي هي[۱۰] قبلها، و عدمُ البصرِ الممكنِ في حق الشخص

---

۱. س، آس ۱: وحدة.
۲. چون متقابلان از لواحق كثرتند، ظاهراً «طور آخر في التقسيم» زائد است.
۳. مج ۱: واحد.
٤. ت، آس ۱، آس ۲: حمل.
٥. ت، آس ۱، مج ۱: هو.
٦. مج ۱: التأهي.
۷. آس ۱: لاكالجرو.
۸. ك: كالعمى.
۹. مج ۱: انتشار.
۱۰. آس ۱: ـ هي.

الأعمى، و انتفاءُ اللحية للمرأة الممكنةِ[١] لنوعها، كلٌّ هذه عدميّاتٌ؛ و ليس هذا عدماً بحتاً لأنّه يشترط فيه الإمكانُ و يَكذِب على المعدوم لهذا.

أقول: لمّا ذكر أقسام الواحد شرع في أقسام الكثير.

و الأشياء الكثيرة إمّا متماثلة، أو متخالفة:

[ألف] ـ و المتماثلان هما المشتركان في تمام حقيقتهما كالإنسان و الإنسان، لا كالإنسان و الفرس و إن اشتركا في الحيوانية و الجسمية.

و لابدّ من تخالف المثلين في أمر وراء الحقيقة، إذ لو اشتركا من كلّ وجه لَما صدقت الاثنينية عليهما[٢] فلم‌يكونا مثلين؛ هذا خلف.

و لي برهان على أنّه لايجوز اشتراك أمرين موجودين في الأعيان في تمام الماهية ذكرتُه في بعض المختصرات التي ألّفتُها، هذا تقريره:

لو جاز اشتراك ماهيّتين في الخارج كذلك، لوجب الافتراق بينهما بأمر، و إلّا لم‌تحصل الاثنينية لهما.

و اختصاص أحدهما بالفارق دون الآخر إن لم‌يكن لعلة فهو ترجيح من غير مرجّح.

و إن كان لعلّة فتلك العلة، إمّا الماهية، أو لوازمها، أو أمر خارج عن القسمين:

فإن كانت هي الماهية وجب وجود ذلك الفارق أينما وجدت تلك الماهية و لم‌يكن[٣] الفارق فارقاً؛ هذا خلف.

و كذا[٤] إن كانت العلة أمراً لازماً للماهية لوجب[٥] الاشتراك في اللوازم عند الاشتراك في الملزومات.

و أمّا إن كانت العلة أمراً غير الماهية و ما يلزمها، فذلك الأمر إمّا مقارن للماهية، أو غير مقارن لها:

فإن كان مقارناً لم‌يكن مشتركاً بين الماهيّتين فيعود الكلام في اختصاصه بتلك الماهية و يلزم التسلسل إلى ما[٦] لا نهاية في أمور مترتبة موجودة معاً.

---

١. ت، آس ١: الممكن؛ ك: الممكنة (ظاهراً به انتخاب مصحّح آن، چون نسخه‌ای معرفی نکرده است).
٢. آس ١: ـ عليهما. ٣. س: فلم‌يكن. ٤. س: ـ كذا.
٥. آس ١، مج ٢: لوجوب. ٦. آس ١، آس ٢: ـ ما.

و إن كان غير مقارن عاد الكلام في علة تخصيصه لكلّ[1] واحد من الماهيّتين دون الأخرى، بما به امتازت عن الأخرى، و يعود[2] التسلسل المذكور أيضاً.

و لايطّرد هذا البرهان في المشتركات الذهنية، سواء كانت ذاتية كالأجناس أو غير ذاتية كالوجود والوحدة والوجوب و الإمكان.

و لايطّرد أيضاً في الماهيات المشتركة إذا امتازت بالشدّة و الضعف و الكمال و النقصان، إذ ليس فيهما في الخارج شيئان أحدهما به الاشتراك، و الآخر[3] به الامتياز، بل كلّ واحد من الأكمل و الأنقص شيء واحد في الخارج و كلامنا فيما يتحصّل في الأعيان من الماهيات المشتركة لا فيما لايتحصل في الخارج إلّا بفصل أو ما يجري مجراه.

فهذا حكم المتماثلين أوردتُه في هذا الموضع و إن لم يورده في الكتاب فيه، لكثرة نفعه و تعلق كثير من المسائل المهمّة به.

[ب] ـ و أمّا المتخالفان، فقد يكون بينهما تقابل و قد لايكون:

فما لا تقابلَ بينهما كالبياض و الحلاوة المجتمعين في السُّكر مثلاً، و اللذان بينهما التقابلُ هما اللذان ذكر المصنِّف في هذا الموضع أقسامهما و عرّفهما أوّلاً **بقوله**: «هما اللذان لايجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة»، و لم يرد أنّهما في الخارج، كما ربّما توهم ذلك من اللفظ بل أراد أنّهما شيئان متصوران[4] في الذهن. و أراد بعدم اجتماعهما في شيء واحدٍ عدمَ صدقهما عليه. و احترز بـ«الجهة الواحدة» عن مثل الأبوّة و البنوّة المجتمعين في زيد لكن باعتبارين كما يكون أباً لعمرو و إبناً لخالدٍ.

و إنّما قدّم من الأقسام تقابل الإيجاب و السلب، لكون حمل التقابل عليهما أولى من حمله على غيرهما، فإنّ أحد الضدين كالسواد لولا أنّه ليس ببياض لَما كان مقابلاً للبياض، فالتقابل بين البياض و اللابياض بالذات و بين البياض و السواد بالعرض. و لايخفى أنّ التقابل بينهما أشد، و أولى من التقابل بين المتضايفين و بين العدم و الملكة أيضاً، فلهذا قدمّهما على باقي أقسام التقابل.

قوله: «لا في القضية وحدها بل و في مثل قولك: (فرس و لا فرس)»؛ فاعلم أنّ تقابل

---

١. س: بكل.	٢. س: فيعود.	٣. مج ٢: و الثاني.

٤. س: أراد بهما شيئين متصوّرين.

الإيجاب و السلب في القضية هو كقولنا: «زيد أسود»، «زيد ليس بأسود»، و هذا هو «تقابل [1] التناقض»؛ و أمّا فرس و لا فرس، فليسا بنقيضين؛ و تقابل الإيجاب و السلب يعمّهما و لا يختص بأحدهما، و هو الفائدة من واو العطف في: «و في مثل قولك».

قوله: «و الثالث تقابل الضدين و عرفتهما كالسواد و البياض»: فاعلم أنّ المشهور في تعريفهما أنّهما الذاتان الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد لايتصور اجتماعهما فيه و بينهما غاية الخلاف. و قد يحذف القيد الأخير و قد يتبدّل «الموضوع» بـ«المحل» فتكون التعريفات أربعة: التعريف المذكور، و ما أسقط منه قيد «غاية الخلاف» من غير تبديل لفظة «الموضوع» [2] من غير إسقاط القيد المذكور، و ما أسقط فيه القيد مع التبديل.

و المثال الذي ذكره ينطبق [3] على التعريف الأوّل من هذه، و لاينافي باقي التعريفات.

قوله: «لا كما للجَرْو [4] قبل فتح البصر»: يريد أنّ الجَرْو في ذلك الوقت ليس من شأنه أن يكون مبصِراً بخلاف عدم إبصار زيد مثلاً في الوقت الذي من شأنه [5] أن يبصر فيه.

و **قوله**: «عمّا فيه إمكان وجوده أو في بعض ذاتياته»: يريد بالذي «فيه» ذلك الإمكان، كزيد الذي لم‌يبصر، فإنّ فيه إمكان الإبصار بحسب شخصه، و بالذي ذلك الإمكان «في بعض ذاتياته»، كالأكمه الذي لم‌يبصر، فإنّه و إن لم‌يكن له إمكان البصر بحسب شخصه فهو بحسب نوعه المقوّم لشخصه كما عرفت أنّ طبيعة النوع ذاتيّة لكلّ شخص تحتها، و قد يكون في ذاتيّ أبعد من ذلك، كفقْد البصر عن هذه العقرب و هذا الخُلد [6]؛ فإنّ إمكان البصر و إن لم‌يكن بحسب شخصها و لا بحسب نوعها فهو بحسب جنسها، و الجنس ذاتيّ للنوع الذي هو ذاتي للشخص فالإمكان في ذاتي أبعد.

[وجه حصر المتقابلين]

و إذا [7] أردنا الحصر في الأربعة، قلنا:

---

۱. مج ۲: ـ تقابل.
۲. ت: + و ما بدّلت فيه لفظة الموضوع؛ مج ۲: + و التبديل.
۳. آس ۱: منطبق.
٤. جَرو: تولهٔ سگ.
٥. ت: ـ يكون مبصراً بخلاف عدم إبصار زيد مثلاً في الوقت الذي من شأنه.
٦. خُلد: موش كور.
۷. مج ۲: لمّا.

المتقابلان إمّا وجوديان أو ليس:

فإن لم‌يكونا وجوديين، فلابدّ و أن يكون أحدهما وجوديّاً و الآخر عدميّاً إذ العدميّات المحضة لاتقابل بينهما.

و إن[1] كانا وجوديين: فإن كانت ماهية أحدهما مقولة بالقياس إلى الآخر، فهما «المتضايفان» و إلّا فهما «الضدّان».

و إن كان أحدهما وجوديّاً و الآخر عدميّاً، فإن اعتبرا بشرط وجود موضوع مستعدّ لقبول ذلك الإيجاب بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه القريب أو البعيد أو بشرط وجود ذلك الموضوع في الوقت الذي يمكن حصول ذلك الوصف فيه، فهما «الملكة و العدم»؛ و إن لم‌يعتبر فيهما ذلك الشرط[2] فهما «الإيجاب و السلب».

و هذا الحصر لايتأتّى إلّا إذا عرّف المتضادّان بأنّهما الذاتان الوجوديان المتعاقبان على محلّ واحد لايتصور اجتماعهما فيه. و هذا هو التعريف الأخير من الأربعة و هو الذي أسقط منه قيد «غاية الخلاف» و بدّل فيه لفظة «الموضوع» بلفظة «المحل». فإنّا متى عرّفناه بأحد الثلاثة الباقية خرج عن الحصر متقابلات يأتي ذكرها.

و **ربّما قيل**: «المقابل» من «المضاف»، فكيف يكون المضاف أخصّ منه.

و **الجواب** أنّا لانسلّم أنّ المقابل من المضاف، بدليل مقابلة السواد للبياض[3] و لايصدق على السواد أنّه مضاف؛ بل المقابل الذي من المضاف هو المقابل من حيث هو مقابل و ذلك أخصّ من مطلق المقابل لِصدق المقابل عليه و على كلّ ما عرض له[4] أنّه مقابل؛ و جاز عروض الخاصّ لِما هو له طبيعة العام عند اعتبار شرط يصير به العام أخصّ، كما أنّ الكلّي أعمّ من الجنس و يحمل على الكلّي أنّه جنس.

فإن قيل: السواد من حيث هو ضدّ للبياض مقولٌ بالقياس إلى البياض، فيكون «التقابل بالتضاد» هو «التقابل بالتضايف»، فلايكون التضاد قسماً آخر غير[5] التضايف.

قلنا في جوابه: إنّ التضايف عارض للتضاد، و التضاد عارض لماهيّة السواد و البياض،

---

١. س، آس ١: فإن.   ٢. آس ١: ـ فيهما ذلك الشرط.   ٣. س: و البياض.
٤. آس ٢: ـ له.   ٥. آس ١: عن.

فالتضايف غير التضاد و لهذا يصدق على السواد من حيث هو سواد أنّه ضد للبياض من حيث إنّه[1] بياض، و يكذب عليه من حيث هو كذلك أنّه مقول بالقياس إلى البياض.

و الأعدام على قسمين:

منها، ما لايشترط فيه الإمكان كالقدوسيّة و الفردية للبارئ.

و منها، ما يشترط فيه ذلك. و أمثلته هي المذكورة في الكتاب.

و لأجل اشتراط الإمكان فيه لايصدق على المعدوم كما لايقال «العنقاء هو غير بصير» على تقدير أن لا وجود لها، إذ ليس هناك محل يمكن أن يكون بصيراً.

[أيضاً، في التقابل]

قال: و من التقابلِ، ما بين الواحد و الكثير؛ فليسا بضدَّين لتقوّمِ الكثير بالواحد؛ و ليس تقابُلُهما بالسلب و الإيجاب و العدم و الملكةِ لأنّهما وجوديّان. و ليسا بمتضايفَين إذ الوحدة قد تكون دون إضافةِ كثرةٍ[2].

و من ذلك، تقابلُ الصور كالمائية و الهوائية.

فعدمُ الخلوّ و الجمع خاصية[3] الأوّل، لابد من صدقِ أحدِ طرفَيه وكذبِ الآخر. و الباقيات تكذب على المعدوم؛ و منها ما يكذب على غير المعدوم. و خاصيّة الثاني التلازم. و خاصية[4] الثالث الواسطةُ و جواز الانقلاب إليها من الجانبين و لايوجد لغيره.

و الفرق بين الضدين، و العدمِ و الملكة، أنّ لكلٍّ من الضدّين وجوداً و له علةٌ وجوديّةٌ، و العدمُ لا ذات له و لايحتاج في[5] تصوّره[6] إلى غيرِ لاكونِ الملكة في الموضوع. و علةُ العدمي ـ كالسكون ـ عدمُ علة الملكة كالحركة.

أقول: قد عرفت أنّا متى عرّفنا المتضادين بأنّهما «الذاتان الوجوديان المتعاقبان على

---

١. آس ١: هو.
٢. آس ١: ـ كثرة؛ ت، مج ١: كثيرة.
٣. مج ١: خاصة.
٤. مج ١: خاصة ... خاصة.
٥. آس ١: إلى.
٦. مج ١: تصور.

محلّ واحد لايتصور اجتماعهما فيه»، لم‌يخرج شيء من المتقابلات[١] عن الأربعة المذكورة، فحيث قد صرّح هاهنا بأنّ تقابل الواحد و الكثير و تقابل الصورة المائية و الهوائية خارجان عن الأقسام الأربعة، دلّ أنّه لم‌يقصد بالمتضادّين هذا المعنى بل ما هو أخصّ منه بحسب أحد التعريفات الثلاثة الباقية.

و إذا اشترطنا[٢] «غاية الخلاف» في تعريف الضدين فثَمّ قسمٌ آخر من التقابل و هو مثل تقابل السواد و الحمرة، فإنّهما لكونهما وجوديّين لم‌يكن التقابل بينهما بالسلب و الإيجاب و لا بالعدم و الملكة، و لكون أحدهما لايعقل بالقياس إلى الآخر و لايقال بالنسبة إليه لم‌يكن تقابلهما تقابل المتضايفين، و لكون ليس بينهما غاية الخلاف لم‌يكن بينهما تقابل التضاد. و إذا فسرّنا هاهنا المتضادين بأعمّ ما فسرّت به كانت هذه التقابلات الثلاثة داخلة تحت تقابل التضاد.

و لايقدح في ذلك تقوّم الكثير بالواحد، فإنّ الوحدة التي تبطلها[٣] الكثرة الحادثة ليست بمقوّمة للكثرة المبطلة لها و لا علة لها بوجه. و إن كانت الكثرة تتقوّم بوحدة أخرى فالوحدة التي أبطلتها الكثرة هي مقابلة لها تقابل التضاد، و الوحدة التي هي مقوّمة لها فليست بمقابلة لها أصلاً.

و لمّا لم‌يشترط في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد بل يكفي المحلّ لو كان بين الموضوع و المحلّ فرقٌ في نفس الأمر، ـ و قد عرفت ما فيه ـ وجب أن تكون الصورة المائية ضداً للصورة الهوائية.

و لمّا لم‌يشترط أن تكون بينهما «غاية الخلاف» لاجرم كان تقابل السواد و الحمرة إنّما هو بالتضاد[٤].

و كان المصنّف اشترط في المتضادين «التعاقب على الموضوع الواحد» و لم‌يشترط أنّ[٥] بينهما «غاية الخلاف»، و لهذا عدّ تقابل الصور قسماً برأسه و لم‌يفعل مثل ذلك في تقابل ما هو كالسواد و الحمرة. و يؤكّد ذلك، كونُه لم‌يعلّل عدمَ[٦] التضاد بين الواحد و الكثير

١. مج ٢: المتقابلين. ٢. س: شرطنا. ٣. س: تبطل.
٤. مج ٢: و الحمرة تقابل التضاد. ٥. آس ١: ـ أنّ.
٦. ت، آس ١: عدد.

بأنّه ليس بينهما غاية الخلاف؛ و على هذا يكون ما هو كالسواد و الحمرة داخلاً تحت قسم تقابل التضاد، و ربّما سمّي بـ«التضاد الغير الحقيقي» و سمّي الذي يشترط فيه غاية البعد بـ«التضاد الحقيقي».

و لمّا ذكر أقسام التقابل أخذ في ذكر ما يمتاز كلّ واحد منها عن الباقي:

فالذي يمتاز به تقابل الإيجاب و السلب عن الباقيات، كون الطرفين يمتنع اجتماعهما و يمتنع ارتفاعهما؛ و الباقيات يجتمع الطرفان في كلّ واحد منها[1] على الكذب عند[2] عدم الموضوع.

و **قوله:** «و منها ما يكذب على غير المعدوم»: يريد بذلك ما هو كالحرارة و البرودة اللتين تكذبان على الفلك المحدِّد ـ كما عرفت ـ و كالفاتر الذي ليس بحارٍ و لا بارد.

و الذي يمتاز به تقابل التضايف، كون المتضايفين يجب تلازمهما في الوجود و العدم، و لا كذلك باقي المتقابلات و إن كانت الملكة يلزم العدم في الذهن من غير عكس؛ فإنّ ذلك ليس بتلازم، إذ التلازم لايكون إلّا من الطرفين لا من واحد منهما فقط.

قوله: «و خاصية الثالث الواسطة و جواز الانقلاب إليها من الجانبين»: يريد أنّ تقابل الضدين يمتاز عن غيره لجواز وجود واسطة بينهما كالحمرة التي هي بين السواد و البياض، و يجوز انقلاب كلّ واحد من الضدّين إلى تلك الواسطة، فإنّ السواد إذا سلك إلى البياض انقلب إلى الحمرة في طريق سلوكه و كذا البياض إذا سلك إلى السواد.

قوله: «و لايوجد لغيره»: يريد أنّ جواز وجود الواسطة و جواز الانقلاب إليها من الطرفين لايوجد لغير تقابل التضاد من باقي أقسام التقابل و ذلك ظاهر.

و أمّا «الملكة و العدم» فلميذكر في الكتاب سوى امتيازها عن الضدين و ليس ذلك في الكتاب لوضوح[3] الفرق بينهما[4] و بين الباقي عند مَن وقف على ما سبق، فإنّ الفرق بينهما[5] و بين الضدين كذلك أيضاً.

---

١. س: منهما. ٢. آس ١: منه.
٣. آس ١، س: ذلك لوضوح؛ مج ٢: ذلك إلّا لوضوح. ٤. ت، س: بينها.
٥. ت، س: بينها.

و كذلك الفرق بين كلّ واحد من الأربعة و بين باقيها، فإنّه غير خافٍ على مَن وقف على ما قيل.

و بمجرد الحصر الذي ذكرتُه في الأربعة يتبيّن ذلك و لعلّه إنّما ذكر هذه الفروق لا لمجرّد كونها فروقاً، بل لِما يظهر في أثنائها من زيادة أحكام للمتقابلات ينتفع [١] بالتنبيه عليها فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

[في تقسيم الوجود إلى المتقدم و المتأخر و المعية]

قال: طور آخر: و ينقسم الوجود إلى متقدّم و متأخر:

فمن المتقدّم «ما بالزمان»، كما لموسى على عيسى.

و «ما بالشرف»، كما لأبي بكر على عمر.

و «ما بالطبع»، كتقدم الجزء على الكلّ مثل ما للواحد على الإثنين؛ و بالجملة تقدم ما يمتنع بعدمه الشيء و لايجب بوجوده وحده.

و «التقدم بالرتبة»: فمنه «رتبي وضعي» و «ما هو بحسب المكان»، كتقدم الإمام على المأموم بالنسبة إلى المحراب و يتقدّم عليه المأموم بالنسبة إلى الآتي من الباب؛ و «طبعيّ» كترتّب العموم كما إذا ابتدأتَ من الجوهر [٢] هابطاً إلى الإنسان وجدتَ المتقدم، الأعم [٣]، فالاعمّ؛ وإذا ابتدأتَ من الإنسان رجع التقدم إلى الأخص فما يليه، و كلّ ترتيب يتقدم متأخّره بحسب الابتداء من الجوانب.

و «التقدم بالذات» و هو تقدّم العلة الكاملة على معلولها، فنقول: تحرّكَ الإصبع فتحرّك الخاتَم، و ما تحرَّك فما تحرَّك، و لانقول تحرَّك الخاتمُ فتحرَّك الأصبعُ و ما تحرَّك فما تحرَّك.

و أقسام التأخّر تُوازيها؛ و كذلك المعيّة.

و لايجتمع التقدم و التأخّر باعتبارٍ واحد في شيءٍ واحد و يجوز [٤] بالاعتبارين.

---

١. مج ٢: فينتفع.
٢. آس ١: ـ من الجوهر.
٣. ك: التقدم للأعم.
٤. ت: فيجوز.

أقول: مقصوده ذكر أقسام التقدم و التأخر و المعيّة و أحكامها.

و كلّ واحد من هذه على خمسة أقسامٍ، كما في المشهور: و هي ما بالزمان، و ما بالشرف، و ما بالطبع، و ما بالرتبة ـ سواء كانت الرتبة وضعية أو طبيعية ـ، و ما بالذات. و لم أجد للحصر في هذه الخمسة وجهاً و كلام صاحب الكتاب في بيانها واضح.

و **قوله:** «و لايجتمع التقدم و التأخر باعتبارٍ واحدٍ في شيءٍ واحدٍ فيجوز[١] بالاعتبارين»: يريد بـ«الاعتبارين» ما هو مثل تقدّم الإمام و تأخّره بالنسبة إلى المحراب و الباب و قد مرّ؛ و ما هو مثل تقدم العلة على المعلول بالذات و تأخّرها عنه بالرتبة الطبيعيّة إذا وقع الابتداء من جانب المعلول؛ فإن[٢] وقع الابتداء من جانب العلة أيضاً كانت متقدمة بالذات و بالرتبة معاً. و بهذا يتبيّن أنّ هذه الأقسام قديكون فيها تداخلٌ.

و اعلم أنّ ماعدا «المتقدم بالطبع» و «بالذات»، يقال عليه لفظة «المتقدم» بالمجاز لا بالحقيقة، فإنّ المتقدّم بالزمان ليس التقدم له بل لأجزاء الزمان المفروضة؛ و ليس تقدم تلك الأجزاء بالزمان و إلّا لكان للزمان زمان آخر فكان[٣] كلّ زمان واقعاً في زمان آخر و هلمّ جرّاً، و ذلك محال. بل تقدم أجزاء الزمان الواقعة بالفرض على بعضٍ إنّما هو بالطبع، لأنّك ستعلم انتهاء الحوادث كلها إلى الحركة الدورية و أنّ للحركة علةُ حدوث من الحركات؛ فتقدُّمُ جزءٍ من الحركة مفروضٍ على جزءٍ آخر منها مفروضٍ هو تقدمٌ بالطبع، فإنّه لولا الحركة من آ إلى بَ ما صحّ الحركة من بَ إلى جَ مثلاً، إذ كيف يتحرّك ممّا لم يصل إليه؛ فكذا مقدار هذه الحركة و هو الزمان الذي لايزيد عليها في الأعيان؛ على أنّ الزمانَ و كذا الحركةَ الدوريةَ شيءٌ واحد لا أجزاء له[٤] في الحقيقة بغير الفرض ليصدق على بعضها التقدم و التأخر، فإذا قيل: موسى أقدم من عيسى ـ كما تمثّلَ به ـ فمعناه أنّ زمان موسى أقدم من زمان عيسى، فالتقدم الحقيقي بين الزمانين لا بين الشخصين؛ أللّهمّ إلّا أن يكون للمتقدم منهما مدخلٌ في وجود المتأخّر و حينئذٍ يرجع إلى التقدم بالطبع.

و أمّا التقدم بالشرف، ففيه تجوّزٌ أيضاً، لأنّ صاحب الفضيلة ربما[٥] قُدِّم في[٦] الشروع في

---

١. مج ٢، س: و يجوز. ٢. مج ٢: و إن. ٣. مج ٢: و كان.

٤. مج ٢: ـ له. ٥. آس ١: بما. ٦. مج ٢: يُقدّم على.

الأمور أو في منصب الجلوس، فيرجع إلى التقدم الزماني و قد عرفت حاله، أو إلى التقدم الرتبي الوضعيِ و هو يرجع إلى الزماني أيضاً؛ فإنّه إذا قيل: «بغداد قبل البصرة» فهو بالنسبة إلى القاصد المنحدر و لا معنى لهذا التقدم إلّا أنّ زمان وصوله إلى بغداد قبل زمان وصوله إلى البصرة، و أمّا القاصد المُصعد فبالعكس؛ و ليس أحدهما قبل الآخر بذاته و لا بحسب حيِّزه و مكانه، فليس إلّا بحسب الزمان على الوجه المذكور.

و ما بالذات و ما بالطبع، اشتركا في تقدّم ذات شيء[1] على ذات آخر، فإنّ العلة يجب تقدّمها على المعلول بذاتها سواء كانت تامّة و هي المتقدمة بالذات، أو غير تامّة و هي المتقدمة بالطبع. و لفظ «التقدم» على الباقي فهو بالمجاز و العرَض، لا بالحقيقة و الذات؛ فليس التقدم على الخمسة مقولاً بالتواطي و لا بالتشكيك كما ظَنّ بعضهم.

و كما علم من حال «المتقدم» يعلم حال «المتأخر» و «المع»[2]؛ إلّا أنّ المفارق بالكلية لاتصدق عليه المعيّة الزمانية لكونه ليس زمانيّا؛ و الجسمان لايصح بينهما المعية المكانية من جميع الوجوه لاستحالة اجتماعهما في مكان واحد.

[في تقسيم الوجود إلى العلة و المعلول]

قال: طور آخر: و ينقسم الوجود إلى «علة» و «معلول».

و «العلة»[3] على أحد مفهومَيها هي[4] الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر؛ و بالجملة، مايجب بوجودِه و عدمِه وجودُ شيء آخر و عدمُه.

و «المعلول» ما يكون وجوده من شيء آخر و يصير ضروري الوجود و العدم بوجوده و عدمِه.

و قد يقال «العلّة» بإزاء ما له مدخلٌ في وجود الشيء فيمتنع بعدمِه، و لايجب بوجوده و هذه أربعة:

---

١. ت: الشيء. ٢. ت، آس ١: مع. ٣. ت، ك، آس ٢: فالعلة.
٤. آس ٢: هو.

[۱] «فاعلية»، و هي ما به وجود الشيء[1] كالنجار للكرسي و قد تكون بالقوه كما هو قبل الشروع، و قد تكون بالفعل كما هو بعده ـ كانت كلية كمطلقة، أو جزئية كالمشار إليه ـ؛ منه «عامّة» كما قيل: الصانع علة للكرسي، أو «خاصة». و قد تكون هذه ـ أي الفاعلية ـ «قريبةً» كالعفونة للحمّى، و قد تكون «بعيدة» كالاحتقان مع الامتلاء.

[۲] و الأخرى «مادية»، و هي التي عنها الشيء كالخشب للكرسيّ.

[۳] و «الصوريّة»، و هي التي يلزم منها وجود الشيء كصورة الكرسيّ فإنّها إذا وجدت يلزم أن يكون الكرسي موجوداً، لا بها، بل بها و[2] بغيرها.

[٤] و «الغائية»، و هي التي لأجلها الشيء كحاجة الاستواء عليه و هي علةٌ فاعليةٌ للعلة[3] الفاعلية لماهيتها، و معلولةٌ في الوجود لها، لا في عليّتها؛ و هي تخرج إلى الفعل بعد الشيء؛ و في الحقيقة العلةُ الغائيةُ ما هي متمثّلة عند الفاعل، لا الواقعة عيناً.

و العلة، قد تكون «بالذات» كالطبيب للعلاج، و قد تكون «بالعرض» على جهتين:

إحداهما، أن تكون العلة بالذات غير ما وضع، كالكاتب للعلاج و إنّما بحسب كونه طبيباً؛ و الأخرى أن يكون المعلول غير ما وضع، ككون السقمونيا مبرّداً فإنّه ليس بالذات كذا، بل لأنّه يستفرغ[4] الصفراء.

و العلة القريبة للجسمِ المادةُ و الصورةُ.

و الفاعلُ المطلق للشيء ما هو علة لجميع أجزائه و إن كان يجوز أن يكون علةً للجميع[5] لأنّه علة بعض الأجزاء. و بالمعنى الأوّل لايجوز أن يكون للشيء الجزئي[6] علتان، فإنّه إن لم‌يكن لإحداهما[7] مدخل في وجوب الشيء و وجودِه

---

١. مج ١: ـ فيمتنع بعدمه. و لايجب بوجوده و هذه أربعة: فاعلية، و هي ما به وجود الشيء.
٢. آس ١: ـ بها و.
٣. آس ٢: لعلة.
٤. آس ١: استفرغ.
٥. مج ١: للمجموع.
٦. آس ١: ـ الجزئي.
٧. مج ١: ـ لإحداهما.

فليس بعلة له[١]؛ و إن كان له مدخلٌ فهو جزء العلة الكاملة.

و الشيء الكلّي يجوز أن يكون له[٢] علتان، كالحرارة الكلية التي عرفت عللها، و الإمكانِ للماهيات الجوهرية و العرضية.

أقول: كلّ ما يتوقف عليه وجود شيء يسمّى «علة» لذلك الشيء؛ و يسمّى[٣] ذلك الشيء «معلولاً» له.

و «العلة» تنقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين:

إلى ما يجب بوجودِه وجودُ الشيء و بعدمِه عدمُه.

و إلى ما يجب بعدمِه عدمُ الشيء و لايجب بوجودِه وجودُه.

فالأوّل، هو «العلة الكاملة». و عرّفها بعضهم بأنّها[٤] التي تحصل من وجودها وجودُ شيء آخر، و لايحصل وجودُها من ذلك الآخر. و المصنّف حذف القيد الأخير إذ لا مدخل له في عليّتها؛ و لو جاز حصول وجودها من الآخر لكان كلّ واحد منهما علة للآخر و معلولاً له.

و الثاني، هو «العلة الناقصة».

و المعلول ما يكون وجوده من شيء آخر و يصير ضروري الوجود لا لذاته، بل لوجود ذلك الآخر؛ و ضروري العدم لا لذاته، بل لعدم ذلك الآخر.

[العلّة الناقصة و وجه حصرها في خمسة أقسام]

و «العلة الناقصة» ـ و هي التي مدخلها في وجود الشيء بحيث يمتنع ذلك الشيء بعدمها و لايجب بوجودها ـ تنقسم إلى خمسة أقسام:

و وجه الحصر فيها أنّ العلة إمّا أن تكون داخلة في المعلول، أو لاتكون:

[ألف] فإن كانت داخلة، فإمّا أن يلزم من حصولها حصولُ الشيء لكن لا بها، بل بها و بغيرها، فهي «العلة الصوريّة».

و إلّا فهي «العلة المادية».

---

١. مج ١: ـ له. ٢. مج ١: ـ له. ٣. مج ٢: ـ يسمّى.
٤. ت: بأنّه.

[ب] و إن لم‌تكن داخلة في المعلول، فإمّا أن يكون ما به وجود الشيء، أو ما لأجله وجود الشيء، أو أمراً ثالثاً:

[١] فالذي به وجود الشيء هو «العلة الفاعليّة».

[٢] و الذي لأجله ذلك هو «العلة الغائية».

[٣] و الذي لايكون واحداً منها هو «الشرط»؛ و لم‌يدخله المصنّف في هذا التقسيم بل جعل أقسام الناقصة أربعةً؛ و لابدّ منه إذ هو أحد العلل و إلّا لم‌يكن متوقفاً عليه، و هذا خلف.

فلنتكلم على هذه العلل الستة ـ أعني العلة الكاملة، و الخمسة الناقصة على ترتيب ما في الكتاب، و نخصّ كلّ واحد منها ببحثٍ:

البحث الأوّل
في العلة الفاعلية

و قد تمثّل عليها بالنجّار للكرسي و ينقسم بستة تقسيمات:

التقسيم الأوّل، أنّها إما أن تكون بالقوة أو بالفعل:

فالتي بالقوه، كالنجّار قبل شروعه في عمل الكرسي.

و التي بالفعل، كالنجّار بعد شروعه في عمله و هو حال مباشرته للعمل[١].

التقسيم الثاني، أنّها إمّا كلّية أو جزئية:

فالكلية، كالنجّار مطلقاً أي من غير تعيين أنّه فلان أو فلان.

و الجزئية، كزيد النجّار أو عمرو، و بالجمله كالمشار[٢] إليه من النجّارَين كهذا النجار، أو ذلك النجار.

التقسيم الثالث، أنّها إمّا عامّة، أو خاصة:

فالعامة، كما يقال: الصانع علة للكرسيّ، فإنّ الصانع أعمّ من النجّار و البنّاء و غيرهما من أرباب الصنائع.

---

١. س: العمل.　　٢. آ س ١: المشار.

و الخاصة، كما يقال النجار علة له و إن لم يكن نجاراً معيّناً كما في الذي قبله، و هو الفرق بينهما.

و يقال «عام» بمعنى آخر و هو الذي يشترك في الانفعال عنه أشياء كثيرة كالهواء المغيّر لأشياء كثيرة.

و «الخاص[١]» الذي في مقابلته هو الذي لا ينفعل عنه إلّا شيء واحد كالدواء المؤثّر في بدن زيد لا في بدن غيره.

و الذي في الكتاب هو المصطلح الأوّل و هذا يجب أن يُعَدّ[٢] تقسيماً آخر برأسه.

التقسيم الرابع، أنّها إمّا أن تكون قريبةً، أو بعيدةً:

فالقريبة، كالعفونة للحمّى.

و[٣] البعيدة، كالاحتقان مع الامتلاء للحمىّ أيضاً، فإنّ ذلك من موجبات العفونة الموجبة لحدوث الحمّى فهو علةُ علتِها فهو أبعد في مرتبة العلية و قد يتضاعف ذلك و لكن لا إلى لا نهاية كما ستعلم؛ بل لابدّ من الانتهاء إلى علة ليست معلولة لغيرها و هي العلة الأولى لكلّ معلول.

التقسيم الخامس، أنّها إمّا بالذات، و إمّا بالعرض.

و هو يقال على وجوهٍ و صاحب الكتاب أخّر الكلام فيه و ذكره لمّا انتهى من ذكر باقي العلل الناقصة و سأذكرها هناك.

التقسيم السادس، ـ و هو ممّا لم يذكره[٤] في هذا الموضع من الكتاب ـ أنّها إمّا بسيطة، أو مركبة:

فالبسيطة، مثل الجذب و الدفع عن القوة الجاذبة و الدافعة.

و أمّا المركبة، فكما يصدر عن عدّة قُوى إمّا متّفقةَ النوعِ، كقومٍ يحرّكون سفينةً، أو مختلفةَ النوع، كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة و الحسّاسة كما يتمثّلون به.

---

١. مج ٢: فالخاص. ٢. مج ٢: يعاد. ٣. ت: ـ و.
٤. ت: مما يذكر؛ مج ٢: مما يذكره.

البحث الثاني
في العلة المادية

و هي التي عنها الشيء كالخشب للكرسي:

فباعتبارها إلى ما منها، يسمّى «علة عنصرية» له كالنوع العنصري من الماء و الهواء مثلاً.

و باعتبارها إلى ما فيها من الهيئات تسمّى «علة قابليّة» لها.

و المادّية تجمعهما.

و تنقسم بالتقسيمات التي انقسمت العلة الفاعلية إليها و كذا الصوريّة و الغائية، إلّا أنّ المصنّف لم يذكر ذلك:

فالتي بالقوة، كالنطفة لبدن الإنسان.

و التي بالفعل، كبدن الإنسان لصورته.

و المادة الكلية، كالخشب للسرير.

و الجزئية، كهذا الخشب له.

و العامة و الخاصة، كالجسم و الخشب للكرسي.

و بالمصطلح الثاني و هو عند التحقيق تقسيم آخر كالخشب للسرير و الكرسي و غيرهما، و كجسم الإنسان بمزاجه المخصوص لصورته المخصوصة.

و القريبة، مثل الأعضاء للبدن.

و البعيدة، مثل الأخلاط.

و أبعد منها، كالأركان[١].

و التي بالذات، فهي التي لذاتها المخصوصة تقبل صورة الشيء، كالدهن للاشتعال[٢].

و التي بالعرض، فكما[٣] يقال: الماء موضوع للهواء، و في الحقيقة مادة الماء[٤] هي الموضوعة له.

و المادة البسيطة، كالهيولى الأولى للأشياء.

و أمّا المركبة، فكالأخلاط للبدن.

---

١. ت، آس ١: الأركان.   ٢. ت، آس ١: للإشعال.   ٣. آس ١: وكما.

٤. س: الهواء.

البحث الثالث

في العلة الصورية

و هي كصورة الكرسي اللازم وجودُه من وجودها، لا بمعنى أن يوجد[١] بها فقط، بل بها و بغيرها من باقي العلل، و هي أيضاً تختلف اعتبار تقويمها للمادة و للمجموع[٢] منهما.

و اعتبار التقاسيم الستة بل السبعة فيها:

هي أنّ[٣] التي بالقوة، هي الاستعداد الموجود في المادة على قبول الصورة و هو يلزم عدمها.

و التي بالفعل، معروفة.

و «الكلية» و «العامة» واحدة، و هي ككون الإنسان ذا نفْس[٤].

و كذا «الجزئية» و «الخاصّة» واحدة، و هي ككونها ذا نفس ناطقة.

و القريبة، كالتربيع للمربّع.

و البعيدة، كذي[٥] الزواية له.

و التي بالذات، كالصورة المقوّمة للإنسان نوعاً.

و التي بالعرض، فمثل السواد و البياض له أو الشكل و الصورة التخطيطيّة.

و البسيطة[٦]، فمثل صورة الماء.

و المركّبة، فمثل الصورة الحيوانية التي تحصّلت من اجتماع عدّة أمور.

البحث الرابع

في العلة الغائية

و هي التي لأجلها الشيء، كحاجة الاستواء على الكرسي للكرسي.

قوله: «و هي علة فاعلية للعلة الفاعلية لماهيتها، و معلولة في الوجود لها، لا في عليتها»:

يريد أنّ العلة الغائية هي علة لكون العلة الفاعليةِ فاعلةً بالفعل، فهي علةٌ لفاعليتها أي

---

١. س: يوجب. ٢. مج ٢: المجموع. ٣. آس ١: ـ أنّ.
٤. ت: نقش. ٥. آس ١: التي. ٦. ت: البسيطية.

لكونها فاعلةً، فإنّ صانع البيت مثلاً إنّما فَعَلَه لِصلوح الاستكنان به و لولا صلوح الاستكنان لَما كان فاعلاً له. فالصلوح[١] المذكور علة لكون صانع البيت فاعلاً له[٢] و هذا إنّما هو لماهية الغاية[٣] لا لوجودها؛ فإنّ وجودَها معلول فاعلية الفاعل فلاتكون علة له و إلّا لزم الدور و هو محال؛ فهي لماهيتها علة للفاعلية المذكورة، و في وجودها معلولة لتلك الفاعلية أي لاتتحصّل الغاية موجودةً في الخارج إلّا بفعل الفاعل كما لايحصل الاستقرار على السرير إلّا بعد فعل النجّار له. و ليست الغائية[٤] في عليّتها معلولةً لفاعليّة العلة الفاعلية و لا للعلة الفاعلية نفسِها، إذ هي علة لذاتها لا لأمر غيرها.

قوله: «و هي تخرج إلى الفعل بعد الشيء و في الحقيقة العلة الغائية ما هي متمثّلة عند الفاعل لا الواقعة عيناً»: يريد أنّ ما هو مثل الاستكنان بالبيت إنّما يحصل بالفعل بعد وجود البيت فلاتكون علة غائية له إذ العلة يجب تقدّمها على المعلول و هذه متأخّرة[٥] عن البيت الذي قد يتوهّم أنّه معلول لها. ففي الحقيقة العلة الغائية له هو الاستكنان المتمثّل في ذهن صانع البيت، لا الاستكنان الواقع في الأعيان بعد وجود البيت. فإذا قيل للاستكنان الواقع عيناً: «إنّه علة غائية»، فذلك على سبيل المجاز؛ و في الحقيقة ليست العلة الغائية إلّا ما يتمثّل في ذهن الفاعل لا غير، و أمّا الواقع في العين بعد وجود المعلول فلايجوز أن تكون علة له ألبتة.

و أمّا اعتبار التقاسيم السبعة في العلة الغائية:

فالتي بالقوة، كونُ[٦] المادة مستعدة لقبول الصورة.

و التي بالفعل، فمثل حصول الصورة بالفعل في المادة.

و الكلية، كانتصاف زيد من ظالمه مطلقاً.

و الجزئية، كقبضه على فلانٍ ـ الغريمِ الذي كان القبض عليه هو المقصود من سفره ـ

و العامة، كانتصاف زيد من عدوّه.

و الخاصة، كانتصافه من ضاربه.

---

١. س: و الصلوح.
٢. س، آس ١: ـ له.
٣. آس ١: الغائية.
٤. ت: الغاية.
٥. آس ١، مج ٢: فمتأخرة.
٦. ت: بكونِ.

و بالمصطلح الثاني، فالعامّة، هي التي هي غاية لشيئين مختلفين مثل إسهال الصفراء فإنّه غاية لِشرب السقمونيا و للصبر؛ و الخاصة، كلقاء زيد صديقَه فلاناً.

و القريبة، كالصحة للدواء.

و البعيدة، كالسعادة للدواء.

و التي بالذات، كالمعنى التي تطلبه الحركة الطبيعيّة أو[١] الإرادية لنفسها، مثل الصحة لتناول الأدوية.

و التي بالعرض، فعلى أصناف: فمن ذلك ما يقصد لكن لا لأجل نفسه مثل دقّ الهاون لأجل شرب الدواء؛ و من ذلك ما يلزم الغاية كالتغوّط غاية للأكل، فإنّه لازم الغاية[٢] التي هي دفع الجوع لا نفس الغاية؛ و من ذلك ما يعرض للغاية كالجمال للرياضة، فإنّها مستعقبة[٣] للجمال، و ليس المقصود منها حصوله.

و البسيطة، مثل الشبع للأكل.

و المركّبة مثل لبس الحرير لأجل الجمال[٤] و لِقتل القُمّل[٥]؛ و هذا في الحقيقه علتان.

و قد يتركب هذه الأقسام التي في العلل الأربع بعضها مع بعض:

مثل أنّ العلة التي بالذات، تارةً تكون بسيطة، و تارةً تكون مركّبة.

و أنّ العلة التي بالعرض، قد تكون مثلا كليّة و جزئية.

و أنّ العلة بالفعل، قد تكون قريبة و قد تكون بعيدة.

و اعلم أنّ تأدّي السبب إلى المسبّب قد يكون دائماً، و أكثرياً، و متساوياً، و أقليّا:

فالغاية على الوجهين الأوّلين تسمّى «ذاتية».

و على الوجهين الأخيرين تسمى «اتفاقيّة»، كمن حفر بئراً فوجد كنزاً.

و إذا اعتبرتْ العلةُ التامّة في وجود الكنز لم‌يكن من الغايات ما هو اتّفاقي، إذ صدور المعلول عن العلة التامة لايكون إلّا دائماً.

و قد يعنى بـ«الاتّفاق» ما يلحق الماهية لا من ذاتها بل لأسباب غائبة عنّا.

---

١. س: و.
٢. س: اللازم غايته.
٣. ت: مستعفنة.
٤. ت: الحجمال (در هر سه مورد).
٥. قُمّل: شپش.

و قيل: إنّ غاية القوة الشوقية قد تكون هي نفس غاية القوة المحرِّكة، كمَن ضجر من المُقام في موضعٍ فيتذكّر موضعاً غيره و اشتاق إلى المُقام فيه؛ و قد يتغايران، كما إذا تحرّك إلى موضع للقاء حبيبِه، و هاهنا:

[١] إن لم تحصل غاية القوّة الشوقية سمّيت تلك الحركة «باطلة» بالنسبة إليها.

[٢] و إن حصلت الغايتان معاً، فمبدأ الحركة إن كان هو «الفكر»، فالغاية هي «الخير»[١] المعلوم أو المظنون.

[٣] و إن كان المبدأ هو التخيُّل وحده، فهو «الجزاف» و «العبث»، كالعابثِ بلحيته و تِبنةٍ مُلقاةٍ في الأرض.

[٤] و إن كان [التخيل] مع طبيعة فهو «القصد الضروري» كالتنفس.

[٥] أو [التخيل] مع خُلق و ملكة نفسانية فهو «العادة».

و ما مبدؤه «التخيل»، لايخلو عن تخيّل راحة، أو زوال حال مملوكه و إن لم‌يبق في الذُكر.

و قالوا أيضاً: إنّ «الغاية» قد تكون في نفس الفاعل كالفرح؛ و قد لاتكون كالصورة في الكرسي؛ و كالفاعل لرضا زيد.

و في أمثال هذه التقسيمات مساهلة، لأجلها عدل المصنِّفُ عن ذكرها؛ فإنّ الغاية التي بالذات ليس إلّا ما في نفس الفاعل و لايَطلب الطالبُ أمراً إلّا لكمال و مصلحة عائدة إلى نفسه. و الاستقرارُ في المكان و لقاءُ الحبيب و حصولُ الصورة للكرسي و رضا زيد و أمثالُ هذه هي غايات بمعنى نهاية الفعل؛ أمّا أنّها علل غائية بمعنى كونها أقصى ما يُطلَب الشيء لأجله فلا.

و في باقي تقاسيم[٢] العلل الأربع مساهلات، يمكنك[٣] أن تتنبّه لها من نفسك بعد إتقان مباحث العلل و المعلولات المذكورة في هذا الكتاب.

---

١. ت: الخير. ٢. آس ١: التقاسيم. ٣. مج ٢، آس ١: عليك.

البحث الخامس
في الشرط

و هو من جملة العلل الناقصة. و لم يذكره صاحب الكتاب هاهنا اقتداءً بما في سائر الكتب المتقدمة؛ فإنّ المشهور فيها أنّ العلل الناقصة هي الأربع المذكورة و إن كان قد ذكره من جملتها في غير هذا الموضع [١].

و ينقسم «الشرط» إلى أقسام كثيرة: فمنه عدمي كزوال المانع فإنّه ما لم يرتفع المانع أوّلاً لايجب الشيء. و لو وجب المعلول بنفس وجودِ الفاعلِ الممنوعَ ما صحّ المنعُ كزوايا المثلث و زوجيّة الأربعة. فلمّا امتنع بالمانع فنسبته إلى الفاعل الإمكانُ فيترجّح بزواله؛ لا أنّ [٢] العدمي يصح أن يكون سبباً فاعلياً. فإنّ العدم [٣] لايفعل شيئاً بل هو جزء العلة التامة. فإنّا لانجد وجوب المعلول حاصلاً إلّا بعد أن يكون المانع زائلاً.

و من الشروط شرط مركّب [٤] يجب تقدُّمُ وجوده و عدمه أيضاً [٥] كالحركة و نحوها من الشرائط السلوبية [٦]: فالموصِل و المحصِّل بها هو علة مع عدمها و لكن لا مطلقاً بل بعد استكمال وجودها فهو لايجتمع [٧] مع الشيء لأنّ وجوده و عدمه كلاهما مطلوب مع الشيء.

البحث السادس
في العلة التامة

و هي التي يجب بها وجود شيء آخر بتّة. و هذه قد تكون هي الفاعل وحده، و قد لاتكون كذلك بل يكون الفاعل جزءاً منها. و هي أيضاً تنقسم إلى ما بالذات، و إلى ما [٨] بالعرض:

فالعلة التي بالذات هي التي لذاتها مبدأ لذلك الشيء و أخذناها نحن [٩] من حيث هي كذلك. كالنار إذا أسخَنتْ و الطبيب إذا عالَج، و أمّا التي بالعرض فهي تكون من قبل خطائنا

---

١. المشارع، صص ٣٨١ ـ ٣٨٢؛ حكمة الإشراق، ص ٦٢.
٢. آس ١: بزواله لأنّ.
٣. آس ١: العدمي.
٤. س: شروط مركبة.
٥. آس ١: + و.
٦. آس ١: السلوكية.
٧. آس ١: وجودها فلايجتمع.
٨. آس ١: ـ ما.
٩. س: ـ نحن.

نحن في أخذها أنّها علة فاعلية بالذات و ليست هي في نفسها كذلك؛ و هذه تكون على وجوه أربعة:

أحدها، أن يكون قد منع عن صدور الفعل الذاتي مانعٌ فيتّفق أنّ فاعلاً آخر أزال ذلك المانعَ فصدر[١] الفعل عن الممنوع فينسب صدوره إلى المُزيل العائق، كالسقمونيا إذا برد البدنُ لإزالته المسخِّن.

و ثانيها، أن يكون موضوع يوصف بصفات فيصدر[٢] الفعل بالذات عن أحد تلك الصفات، فينسب إلى الصفات الأخرى، أو إلى الموضوع وحده[٣]، كإنسان يوصف بأنّه أبيض طويل كاتب طبيب. فإذا صدر عنه علاج الطب نسب إلى أنّه كاتب أو إنسان فقط و ذلك بالعرض؛ و إنّما العلة بالذات لكونه معالجاً هو أنّه إنسان متقن[٤] لصناعة الطب.

و ثالثها، أن يكون فاعل يفعل لغاية هي خير مثلاً، فتبعها شرٌّ فينسب ذلك الشرّ إلى الفاعل، كالحجر الطالب للمركز إذا أصاب انساناً فآذاه فنسب ذلك الأذى إلى الحجر.

و رابعها، أن يكون فاعل يفعل لغاية بالذات، فيتّفق حصول أمر مع تلك الغاية ليس لذلك الفاعل فيه تأثيرٌ ألبتة، بخلاف القسم الذي قبله، مثل أن يَقدِم إنسانٌ من سفرٍ فيموت شخص من جيرانه، فيُتشأم به، أو يَلحق كنزاً فيُتبرَّك به.

و إذا اعتبرتَ هذه الأربعةَ وجدتَها راجعة إلى قسمين هما المذكوران في الكتاب:

أوّلهما، أن تكون العلة بالذات غير ما وضع[٥].

و الآخر[٦] أن يكون المعلول[٧] غير ما وضع.

قوله: «و العلة القريبة للجسم المادةُ و الصورة»: يريد أنّهما[٨] متى وُجدا وجب وجود الجسم، و أمّا الموجِد لهما فهو علة بعيدة للجسم لكونه أثّر في وجود الجسم بواسطتهما.

قوله: «و الفاعل المطلق للشيء ما هو علة لجميع أجزائه و إن كان يجوز أن يكون علة للجميع لأنّه علة بعض الأجزاء»: فاعلم أنّ الذي يوجد المجموع لإيجاد بعض أجزائه لا كلِّها، هو كموجِد الجزء الصوري دون المادّي، و كالموجِد للجزء الأخير بعد أن أوجد فاعلٌ

---

١. س: ليصدر. ٢. آس ١: فصدر. ٣. س: ـ وحده.
٤. س: معتني؛ آس ١، ت: مقتني. ٥. س: + له.
٦. آس ١: الأخير. ٧. س: الموضوع. ٨. آس ١: ـ أنّهما.

آخر[١] أو أكثر باقي الأجزاء، فإنّه يكون موجِداً للمجموع من حيث هو ذلك المجموع، لا لإيجاده ما به تمّ ذلك المجموع.

قوله: «و بالمعنى الأوّل لايجوز أن يكون للشيء الجزئي علتان»؛ يريد بالمعنى الأوّل العلةَ التامة، إذ هي التي عرّفها أوّلاً. و احترز بالجزئي عمّا هو مثل مطلق السخونة فإنّها قد تكون معلولة لمجاورة[٢] النار، و قد تكون معلولة لمقابلة الشمس، و قد تكون معلولة للحركة، بخلاف السخونة المعيّنة فإنّها لاتنسب إلى أكثر من علة واحدة.

و تقرير ما ذكره برهاناً على ذلك هو أنّه: لو جاز أن يكون للشيء الجزئي ـ و هو الواحد بالشخص ـ علتان لكان لايخلو إمّا أن لايكون لأحدهما مدخلٌ في وجوب الشيء و وجودِه، أو يكون:

فإن لم‌يكن له مدخلٌ في ذلك، فليس بعلة لذلك الشخص لا تامّة و لا ناقصة، إذ الناقصة لابدّ و أن يكون لها مدخلٌ في وجود المعلول أيضاً و إلّا لم‌يحتج إليها.

و إن كان لأحد العلتين مدخلٌ في ذلك الوجوب و الوجود[٣]، فإمّا أن يجب به وجودُ المعلول الجزئي أو لايجب:

فإن لم‌يجب فهو جزءٌ من العلة الكاملة، لا علةٌ كاملةٌ و هو خلاف ما فرض.

و إن وجب به و لم‌تكن العلة الأخرى كذلك، فليس العلة التامة إلّا واحدة و فرض أنّهما علتان تامّتان هذا خلف.

و إن وجب بالعلة الأخرى أيضاً، كان مستغنياً بكلّ واحدة من العلتين عن الأخرى؛ فلو وجب بهما معاً[٤] لاستغنى عنهما معاً و كلّ ما أدّى ثبوته إلى نفيه فهو محال. و لم يستوف المصنّف إبطال هذه الأقسام كلّها في الكتاب و نبّه على جواز تعليل الشيء الكلّي بعلّتين تامّتين، و تمثّلَ بـ«الحرارة الكلية» التي عرفتَ عللها في العلم الطبيعي، و بالإمكان المعلّل في كلّ واحد من الماهيات بخصوصية تلك الماهية، فإنّ من الماهيات جوهريّةٌ و عرضيّةٌ، و كلّ واحد من الجوهرية و العرضية تنقسم إلى أقسام كليّةٍ و جزئيةٍ:

---

١. آس ١: أجزاء. ٢. آس ٢: لمجاور. ٣. ت: لا وجود.
٤. آس ٢: ـ معاً.

أمّا الكلية، كانقسام الجوهر إلى أقسامه الأربعة التي عرفتَها.

و أمّا الجزئية، فكانقسام كلّ واحد من تلك الأقسام إلى أشخاصه.

و كذا العرض و الإمكان الحاصل لكلّ واحد من أشخاص الجوهر و العرض، غير الإمكان الحاصل للشخص الآخر؛ و تلك الإمكانات مع اشتراكها بأسرها[١] في الطبيعة الإمكانية قد عُلِّل كلّ واحد من أفرادها بأمر مغاير لِما عُلّل به الفردُ الآخر، كما في الحرارة الكلية، إلّا أنّ الإمكان من الأمور الاعتبارية بخلاف الحرارة.

و لعله إنّما تمثّلَ بهما ليكون قد أتى بمثال من المعلولات الكلية التي لأفرادها وجودٌ في الأعيان، و بمثال[٢] آخر من المعلولات الكلية التي ليس لأفرادها وجود إلّا في الأذهان فقط.

و اعلم أنّ في العلل و المعلولات مباحث كثيرة غير مذكورة في هذا الفصل و هي متفرّقة في عدة مواضع من الكتاب بحسب الحاجة إليها.

[في تقسيم الموجود إلى ما بالفعل و إلى مابالقوه]

قال: طورٌ آخر: و تنقسم إلى «ما هو بالفعل» و إلى «ما هو بالقوة»:

فالأوّل، ما هو حاصلٌ.

و الثاني، ما هو غير حاصلٍ و لكن له استعداد الحصول.

و إن كان «القوّة» قد تقال:

[١] على المعنى الذي به يتهيّأ الفاعل للفعل: و إذ ذاك ليس لعموم جوهريته أو جسميته، فلمعنى[٣] زائدٍ. و على المعنى الذي يتهيّأ به[٤] الشيء للانفعال[٥]. و إذ[٦] لم يكن لأمر عام فلشيء يخصّه.

[٢] و إن كان «القوة» قد تقال لمعنى في شيء يأبى عن التغيّر و الانفعال.

و القوة الثانية غير الأولى فإنّها تجتمع مع الفعل و لاكذلك الأولى[٧].

---

١. س: ـ بأسرها. ٢. ت: بمثل. ٣. ت: فالمعنى.
٤. مج ١: ـ به. ٥. آس ١: الانفعال. ٦. آس ٢: وإذا.
٧. آس ٢: ـ الأولى.

أقول: قوله: «و لكن له استعداد الحصول»: فاعلم أنّ هذا الاستعداد يختلف بالقرب و البعد، فإنّ استعداد النطفة لأن يكون إنساناً أقرب من استعداد التراب لذلك، فإنّه لايصير إنساناً إلّا بعد تردّده في أطوار كثيرة كذلك حتى تصير نطفةً و بواسطتها تحصل له صورة الإنسانية؛ فالاستعداد منه قريب غاية القرب، و منه متوسط، و منه بعيد.

قوله: «و إن كان القوة قد تقال على المعنى الذي به يتهيّأ الفاعل للفعل»: فاعلم أنّ هذا مثل الحرارة للنار في فعل التسخين و الإحراق.

و **قوله:** «و إذ ذاك ليس لعموم جوهريّته أو جسميته فلمعنى زائد»: يريد أنّ اختصاص الفاعل بذلك الفعل لابدّ و أن يكون لسبب[1] مرجِّح.

و ذلك السبب:

إمّا ما يشارك ذلك الفاعلُ به غيرَه كالجسميّة إن كان جسماً، أو الجوهرية سواء كان جسماً أو مجرداً.

و إمّا ما يمتاز به عن غيره:

فإن كان الأوّل، وجب اشتراك كلّما يشاركه في الجوهرية أو الجسميّة في ذلك الفعل لأنّ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول، فلايكون ذلك الفعل مختصاً به و فُرِض أنّه مختصّ به هذا خلفٌ. فبقي أنّ السبب في اختصاصه بذلك[2] هو ما يمتاز به الفاعل عن غيره و لا شكّ أنّ[3] ذلك معنى زائد على الجوهرية و الجسمية المشترك فيهما. و إنّما لم‌يذكر العرضية مع أنّ الأعراض بأسرها يشترك فيها، لأنّ العرض ليس له فعل بذاته بل الفعل لمحلّه به[4] ـ كما عرفت ـ فلايؤثّر بذاته إلّا الجوهر.

قوله: «و على المعنى الذي يتهيّأ به الشيء للانفعال و إذ لم‌يكن لأمر عام فلشيء يخصه»: فاعلم أنّ «القوة» يقال على القوة الفعلية، و على القوة الانفعاليّة باشتراك الاسم؛ و مثال هذه القوة الانفعالية: حصولُ اللين و اللذوبة[5] في الشمع لقبول الانتقاش و التشكّلات. و البرهان على إثبات هذه القوة كالبرهان على إثبات القوة الفعلية.

---

۱. آس ۲: ـ لسبب. ۲. مج ۲: + الفعل. ۳. آس ۱: + في.
٤. س: ـ به. ٥. آس ۱: الذوبة.

و في البرهانين نظرٌ: و هو أنّ المعنى الذي به يتهيّأ الشيء إمّا للفعل أو للانفعال، هو مغاير لذلك الشيء لا محالة سواء كان مقوّماً له جزءاً منه أو خارجاً عن ماهيته عارضاً لها.

فالمجرّدات التي يصدر عنها فعلٌ فهو و إن كان لأمر[١] زائد على جوهرية ذلك المجرد التي تشارك بها غيره، فليست لأمر زائد على ماهيته لأنّ الجوهرية ليست بمقوّمة لتلك الماهية تقويم الذاتيات، لا في الخارج و لا في الذهن:

أمّا في الخارج فلأنّ المجرّد لايكون في الخارج إلّا بسيطاً.

و أمّا في الذهن، فلأنّ صاحب الكتاب لايرى أنّ عموم الجوهر عموم الأجناس بل عموم العوارض.

و ما يزيد على الأمور العرضيّة للشيء جاز أن يكون نفسَ ماهية الشيء المعروض، فلاتثبت[٢] القوّتان لكلّ ذي[٣] فعل فيجب أن يكون كلّ واحد من البراهين مختصاً بإثبات القوة للجسم الذي يصدر عنه فعل لايصدر عن سائر الأجسام.

و مقصود المصنّف ذلك إلّا أنّه لم‌يعبّر بعبارة تدلّ عليه و كأنّه عوّل على ذهن القارئ أو على فهمِ هذا المقصود من باقي الكتب، إذ هذا هو المقرّر فيها؛ و لو أنّه أوضح ذلك لكان أولى.

و لابدّ من الفاعل الخارج في تخصيص كلّ جسم بما يخصّه من القوى؛ كما عرفت ذلك في الطبيعيات.

و **قوله**: «و القوة الثانية غير الأولى فإنّها تجتمع مع الفعل و لا كذلك الأولى»؛ هذا فرق بين «القوة» بالمعنى المذكور أوّلاً و بين القوة بالمعنى المذكور ثانياً. و ذلك الفرق و[٤] هو[٥] أنّ القوة الثانية كحرارة النار تجتمع مع الفعل الذي كانت مهيّأة[٦] له كالتسخين و الإحراق، و لا كذلك القوة الأولى فإنّها تبطل عند الفعل و ذلك ظاهرٌ.

---

١. آس ٢: لأمور.
٢. مج ٢: + له.
٣. آس ١: ـ ذي.
٤. ت: ـ و.
٥. آس ١: ـ هو.
٦. س: تهيّأ.

[في تقسيم الموجود إلى الواجب و الممكن]

قال: طور آخر: و ينقسم الموجود إلى «واجب» و «ممكن»:

و «الممكن[۱]» هو الذي ليس بضروري الوجود و العدم و هو ليس بعدمي، فإنّه يجتمع مع الوجود و الماهيات، فلايكون عدمَها و سلبَها؛ و ليس عدمَ الواجبِ فيكون الممتنع أيضاً عدمَه، فللشيء[۲] عدمان و ذلك ممتنع[۳]؛ بل اعتبارٌ عقلي وجودي و الممتنع سلبهما.

أقول: «الموجود» إمّا ضروري الوجود لذاته، أو ضروري العدم لذاته، أو لا ضروري الوجود و لا ضروري العدم: فالضروري الوجود لذاته هو «الواجب»، و الضروري العدم لذاته هو «الممتنع»، و الذي ليس بضروري الوجود و لا ضروري العدم فهو[٤] «الممكن»؛ لكن الممتنع الذي هو ضروري العدم لذاته و إن أخرجتْه القسمةُ العقلية لايصح أن يجعل من أقسام الموجود؛ فالموجود إذن إمّا «واجب» و إمّا[٥] «ممكن».

و قد ابتدأ في الكتاب بذكر الممكن و بيان أحكامه[٦] لكون المباحث المتعلّقة بإثبات الواجب يفتقر إليها؛ فبيّن أوّلاً، أنّ الممكن ليس بعدمي بل هو من الاعتبارات العقلية التي لها وجود في الأذهان دون الأعيان، و استدل عليه بأنّه: لو كان عدمياً محضاً لكان إمّا عدم الماهية الممكنة، أو عدم الماهية الواجبة، إذ الموجود الذي هذا الإمكان عدمه[۷] لاينفكّ عنهما و القسمان باطلان:

أمّا الأوّل، فلأنّ الإمكانَ ـ كما عرفت ـ لاينافي الوجودَ بل الماهية الموجودة في حال وجودها يصدق على ذلك الوجود أنّه ليس بضروري الوجود و لا ضروري العدم، فيكون الإمكان قد اجتمع مع الوجود و مع الماهية؛ و لو كان عدم واحد منهما لَما جاز مجامعته له و هذا هو المراد بقوله: «فإنّه يجتمع مع الوجود و الماهيات فلايكون عدمها و سلبها».

و أمّا الثاني، و هو أن يكون عدم الماهية الواجبة، فيدل على بطلانه أنّه لو كان عدماً

---

۱. مج ۲، آس ۱، ت: فالممكن. ۲. آس ۱: فيكون للشيء. ۳. ك: محال.
٤. ت، آس ۱: هو. ٥. س: أو. ٦. ت، آس ۱: إمكانه.
۷. ت، آس ۱: عدم.

للواجب لكان الممتنع أيضاً عدماً للواجب من طريق الأولى، فيكون للماهية الواجبة عدمان و هو محال؛ إذ لايكون للشيء إلّا عدم واحد. و إلى إبطال هذا القسم أشار **بقوله**: «و ليس عدم الواجب فيكون الممتنع أيضاً عدمه، فللشيء عدمان و ذلك ممتنع».

و أمّا **قوله**: «بل اعتبار عقلي وجودي»: فإنّه يريد بذلك أنّه لمّا ثبت بهذا أنّه ليس بعدمي فهو إذن وجودي؛ فوجوده لايخلو إمّا أن يكون في الأعيان، أو في الأذهان فقط، لكن قد ثبت في مباحث القسطاس أنّه ليس في الأعيان، فتعيّن أنّه في الأذهان، فهو من الاعتبارات العقلية كما سبق.

قوله: «و الممتنع سلبهما»: يريد أنّه سلب الواجب و الممكن، فإنّ الأقسام إذا انحصرت في ثلاثةٍ فكلّ واحدٍ من الثلاثة يكون سلباً للباقيَين، فالممتنع ما ليس بواجب و لا ممكن فهو سلبهما بهذا المعنى.

[في أحكام الواجب و الممكن و الممتنع]

قال: و «الممكن» بشرط حضور العلة الكاملة يجب وجوده، و بشرط عدمِها يمتنع، و عند قطع النظر عن الشرطين يمكن في نفسه.

و من خاصية الممكن صدقُ قسيمَيه عليه بشرائط و ليس لغيره من الجهات هذا.

و الممكن لايصير موجوداً من نفسه، إذ لو ترجّح وجودُه على عدمه لذاته فهو واجب، أو[1] عدمُه على وجوده فممتنع[2]، بل وجودُه لوجود علةٍ[3] و عدمُه لعدمها.

و الواجب بذاته لايجب بغيره فإنّه إن بقي وجوبه[4] عند فرض عدم الغير، فلا تعلُّقَ، أو لايبقى فهو ممكن بذاته، لا واجب.

و لابدّ من اعتبار[5] «الوجوب» أوّلاً، حتى يوجَد الشيءُ؛ فإنّه إن وُجِد ثم وجب

١. ك: و. ٢. مج ١، مج ٢: فهو ممتنع. ٣. ك: علته.
٤. آس ١: وجوده. ٥. مج ٢: امتياز.

فقد وُجِد دون الترجّح و لابدّ من الترجّح؛ فالترجّحُ[١] بالعلة فإنّ ما فُرِض[٢] علةً[٣] إذا كان نسبة الممكن إليها الإمكانَ، كما في نفسه، لايوجد به.

أقول: «الوجوب» و «الامتناع» الحاصلان للممكن عند حضور علته الكاملة و عدمها، ليس هو الوجوب و الامتناع القسيمان له؛ فإنّ القسيمين[٤] ينافيان الإمكان، و الحاصلان بحضور علته و عدمها يجامعانه؛ فإنّه في حال وجوبه بالعلّة و امتناعِه بارتفاعها يصدق عليه في الحالتين أنّه ليس بضروري الوجود لذاته و لا بضروري العدم لذاته، و لا معنى لصدق الإمكان عليه إلّا ذلك.

فمن «الوجوب» ما هو بالذات، و منه ما هو بالغير؛ و كذا الامتناع. و الذي بالذات منهما هو المنافي للإمكان دون الذي بالغير.

و قوله: «و عند قطع النظر عن الشرطين يمكن في نفسه»: يريد أنّه[٥] إذا لم‌نلتف إلى حضور علة الممكن و لا إلى ارتفاعها فإنّه لايكون له بهذا الاعتبار وجوبٌ و لا امتناعٌ لا بحسب الذات، و لا بحسب الغير:

أمّا بحسب الذات فظاهر.

و أمّا بحسب الغير فلأنّا قطعنا النظر عنه.

و ليس المراد بذلك أنّه في نفسه يخلو عنهما فإنّ خلوّه عنهما ممتنع لأنّه لابدّ و أن يكون إمّا موجوداً و إمّا معدوماً، و الوجود و العدم ليس هما[٦] لذاته بل لغيره كما سنبيّن، فلايوجد إلّا و قد وجب وجوده بالغير، و لايعدم إلّا و قد امتنع وجوده بالغير فهو لاينفك عن الوجوب و الامتناع المذكورين، إذ لاينفك عن الوجود و العدم؛ بل المراد أنّه باعتبار قطع النظر عن شرط حضور العلة و شرطِ عدمِها ليس له من نفسه وجوبٌ و لا امتناعٌ، إنّما هو ممكن في نفسه فقط.

و قد يظنّ من ظاهر لفظ الكتاب أنّ «الإمكان» الذي له في نفسه و هو كونه غير ضروري

---

١. آس ١: فالترجيح؛ مج ١: و الترجّح.
٢. مج ٢: يفرض.
٣. مج ٢، ك: علته.
٤. آس ١، مج ٢: + له.
٥. آس ١، مج ٢: أنّا.
٦. آس ١: لها له؛ مج ٢: مما له.

الوجود لذاته، و لا ضروري العدم لذاته، لايكون حاصلاً له إلّا عند قطع النظر عن الشرطين فقط و ليس الأمر كذا، و لا هو مراد المصنف؛ بل «الإمكان الحقيقي» الذي هو له في نفسه لاينفك عنه في حال من الأحوال.

و كلّ واحد من الواجبِ و الممكنِ و الممتنعِ يستحيل انقلابُه إلى الآخر إذ ذلك له لذاته و ماهيته، و ما للذات بالذات فإنّه لاينفك عنها.

قوله: «و من خاصية الممكن صدق قسيمَيه عليه بشرائط و ليس لغيره من الجهات هذا»: يريد أنّ الممكن يصدق عليه أنّه واجب الوجود بشرط وجود علته، و ممتنع الوجود بشرط عدم علته، و الواجب و الممتنع هما قسيما الممكن. و جهة الوجوب و الامتناع ليس لهما هذه الخاصية، فإنّ الواجب و الممتنع سواء كانا بالذات أو بالغير لايصدق على واحد منهما أنّه ممكن بشرط ألبتة بل إمكانه أبداً لذاته.

و تسمية الواجب و الممتنع الصادقين على الممكن بالقسيمين إنّما هو على وجه التجوّز، فإنّ[1] القسيمين له هما اللذان بالذات و لايصدقان[2] عليه ألبتة؛ و أمّا اللذان بالغير فليسا بقسيمين له على الحقيقة.

و ما ذكره في بيان تقدّم الوجوب على الوجود، فمراده بذلك هو التقدم بالذات لا بالزمان.

و برهان هذا التقدم أنّ ماهية الممكن لاتوجد إلّا و قد ترجّح وجوده على عدمه لأنّ نسبة الوجود و العدم إلى ماهية الممكن متساويان، فلايوجد بنفسه و لايعدم بنفسه ـ كما بيّن المصنّف ـ لأنّ ذلك يكون ترجيحاً من غير مرجّح بل لايوجد إلّا و قد رَجَّحت العلة وجودَه على عدمه.

و هذه العلة إذا حصلت فإمّا أن تكون نسبة الممكن إليها الإمكانُ، أو الوجوب، أو الامتناع:

[١] لاجائز أن تكون هي الامتناع و إلّا ما وجد بها فلاتكون العلةُ علةً، هذا خلف. و لوضوح هذا القسم لم‌يذكره في الكتاب.

---

١. س: لأنّ.　　٢. مج ٢: لايصدق.

[٢] و لا جائز أن تكون تلك النسبة هي الإمكان بحيث يكون الممكن كما أنّه في نفسه ممكن، هو بالنظر إلى حضور علته ممكن أيضاً أي كما أنّه في ذاته لايجب له الوجود و لا العدم، كذلك هو بالنسبة إلى علّته، إذ لو جاز ذلك لكان مع حضور تلك العلة يفتقر ترجيح وجود ذلك الممكن على عدمه إلى مرجّح زائد على تلك العلة، فلاتكون تلك العلة تامّةً، و كلامنا فيما إذاكانت العلة تامةً، هذا خلفٌ.

[٣] فنسبة الممكن إليها إذن هي[١] الوجوب، فما لم‌يجب الممكن عن علّته لايوجد، فوجوبُه عنها متقدم على وجوده بها تقدّماً بالذات و هو المطلوب.

و إذا عرفت هذا، **فقوله**: «فإنّ ما فرض علة إذا كان نسبة الممكن إليها الإمكان كما في نفسه لايوجد به»: معناه أنّ نسبة الممكن إلى ما فرض علةً له، لمّا لم‌يكن الامتناع، و لم‌يجز أن يكون هي الإمكان أيضاً كما هو الممكن[٢] في نفسه، و إلّا استحال أن يوجد ذلك الممكن بما فرض علةً؛ لأنّ ذلك يكون ترجيحاً من غير مرجّح كما لو لم‌يفرض له علةٌ أصلاً.

قال: فصل[٣]

و زوال المانع كسقوط القائمة[٤] أيضاً له مدخلٌ في علة الهُوِيّ للسقف.

سؤال: كانت مانعة و العلة الطبع.

جواب: لوكان يجب بالطبع وحده دون السقوط للمانع[٥]، لوُجِد؛ و إذ لم‌يجب إلّا مع الزوال فهو جزء العلة؛ إذ المعلول إذا لم‌يقع بما فرض علة فليس علة[٦]؛ لأنّ النسبة إليه بعدُ إمكانيةٌ.

سؤال: واجبة به لولا المانع.

جواب: صحيح أي به مع عدم المانع يجب، و ذلك ما نقول.

سؤال: العدم كيف يقال إنّه علة.

جواب: أمّا العدم وحده لايجوز أن يكون علةً كاملة، و لا علةً مفيضة للوجود و

---

١. س: هو.　　٢. آس ١: ممكن.

٣. مج ١، ك: فصل؛ ساير نسخه‌ها: ـ فصل.　　٤. ت: القامة (در تمام مواضع).

٥. ك: سقوط المانع.　　٦. ك: بعلة.

هذه أعلى العلل؛ بل شيءٌ ما باعتبار العدم يجب به آخر؛ فإذا أخذ المجموع لايكون عدماً[١] بحتاً؛ أمّا العدم البحت لايجوز أن يكون معلولاً إلّا بالعرض فإنّ الأمر الوجودي إذا أثّر في العدم فيكون أثّر في لا شيء، وكلُّ أثرٍ في لا شيء ليس بشيء، فلا علّية فليس العدم مقدوراً و لا معلولاً.

أقول: قد عرفت أنّ العلة التامة يعنى بها ما يجب وجود الشيء به. و الشيء الذي له مانع يمنع من وجوده، فإنّه لا يجب وجوده إلّا إذا زال ذلك «المانع». فما يؤخذ[٢] علة لذلك الشيء لا يكون بدون زوال مانعه علةً تامة له، فزوال «المانع» له مدخلٌ في العلية فهو جزء من العلة التامة و هذا كهُوِيّ السقف؛ فإنّ علته التامة ليس هو مجرد طبعه المحرِّك له إلى جهة المركز بل مع سقوط القائمة المانعة له من الهُويّ؛ و ليس الطبع علة تامة في هُويّه، و إلّا ما تخلّفَ عنه فاستحال وجود ما يمنع[٣] عنه كالمثلث الموجب لزواياه لذاته، فإنّها لا ترتفع عنه بمانع ألبتة؛ فنسبة هُوِيّ السقف إلى مجرد الطبع نسبة إمكانية عرّية عن المرجّح فلايجب الهوي إلّا مع سقوط القائمة التي هي مانعة منه.

و القائل بأنّ الهُويّ واجب بمجرد الطبع لولا المانع، قد اعترف بأنّ وجوبه متوقّف على عدم المانع، و أنّه[٤] لولاه لَما وجب؛ و ذلك هو قولنا: و لايجوز أن يكون العدم علة تامة للوجود و لا علة ناقصة مُعطية لوجود شيء و هي العلة التي هي أعلى العلل[٥] النواقص، إذ ماعداها من هذه العلل كالمادّية و غيرها و إن كان لكلّ واحد منها مدخل في العلية فهي لاتفيد وجود الشي بل المقتضي[٦] لوجوده هو الفاعل، إمّا بحسب ذاته إذا كان[٧] علة تامة، أو بحسب القوابل و الشرائط إذا كان علة ناقصة.

و إنّما[٨] لم يكن العدم مُعطياً لوجود شيء لأنّه لا ذات له بل يجوز وجود شيء يكون باعتبار العدم يجب عنه وجود شيء آخر، و ذلك الشيء مع العدم ليس بعدمٍ بحتٍ، بل مجموع[٩] من عدم إضافي و شيء موجود.

---

١. مج ٢: عدمياً.
٢. س: يوجد.
٣. مج ٢: وجود مانع يمنع.
٤. آس ١: فإنّه.
٥. س: علل.
٦. آس ١: مقتضي.
٧. آس ١: كانت.
٨. ت: وإذا.
٩. س: بحت فالمجموع.

و أمّا العدم البحت [١] فلايجوز أن يكون علةً بوجهٍ، و ليس بمعلول أيضاً؛ لأنّه لا ذات له فلا تحصيلَ له فليس بمقدور و لا معلول بالحقيقة؛ بل العلة الموجبة للوجود إذا عدمت بكلّ أجزائها أو ببعضها لم يبق الشيء موجوداً؛ فيقال إنّ عدم العلة علةٌ لعدمِ المعلول بهذا المعنى.

و يجب أن تعلم أنّ العدم باعتبار إضافته إلى ما هو عدمٌ له ليس بعدمٍ بحت و لهذا يصدق عليه التجدّد و الحدوث، كالذي يعدم بعد أن كان موجوداً [٢] و يقع فيه الامتياز أيضاً؛ فإنّ عدم السيف غير عدم القلم مثلاً، و لو كان عدماً صرفاً لَما جاز فيه ذلك.

و إذا وقفتَ على هذه الجملة لم يخْفَ عليك فوائد ألفاظ الكتاب في هذا الفصل.

---

١. س: ـ البحت.   ٢. آس ١: موجود.

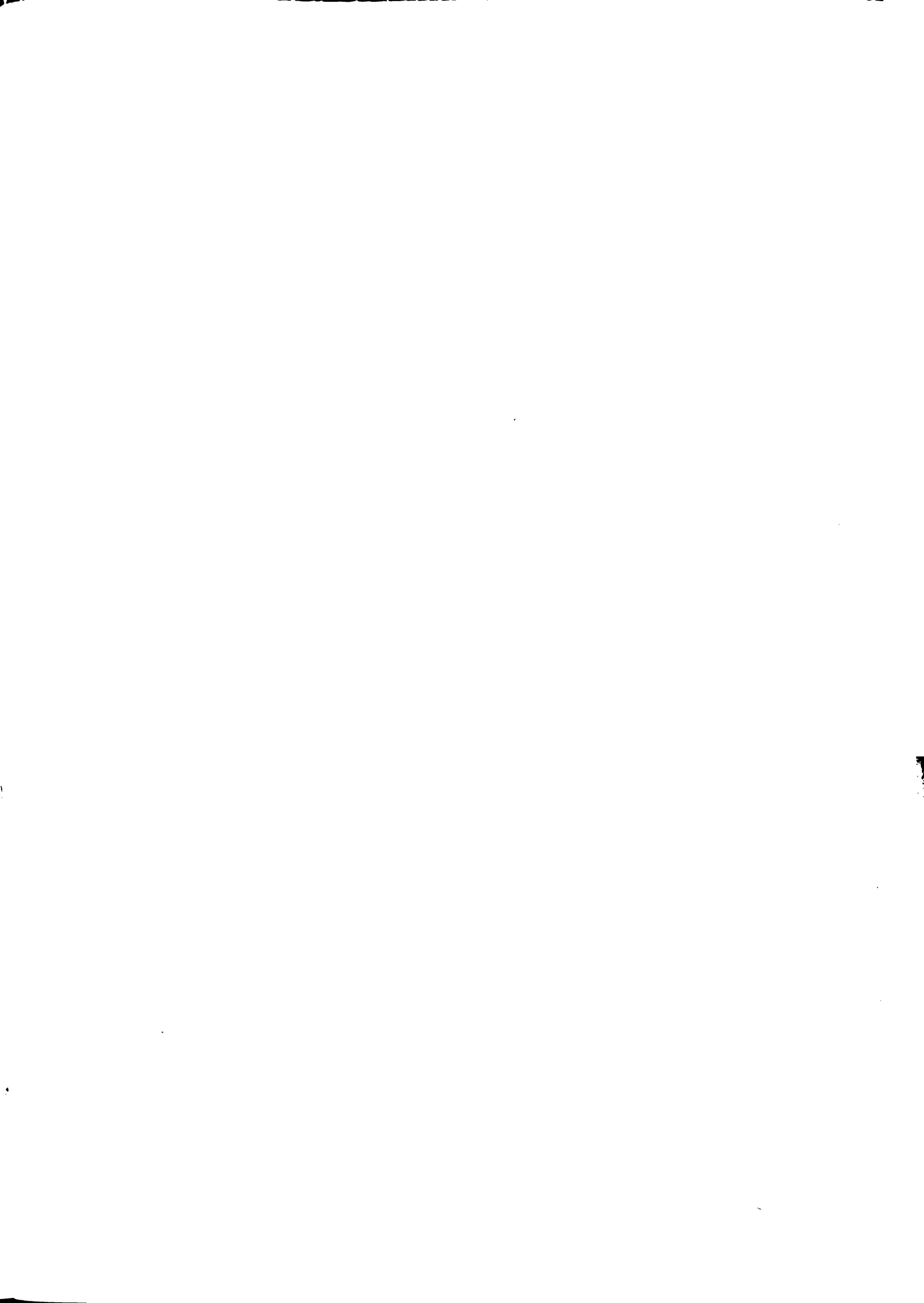
قال:

المورد الأوّل

في واجب الوجود و ما يليق بجلاله و كيفية فعله

و فيه خمس[١] تلويحات

١. آس ١: خمسة.



[التلويح] الأوّل

في ذاته

و لمّا كان كلّ واحد من الممكنات محتاجاً[1] إلى العلة فجميعها محتاجٌ؛ لأنّه معلول الآحاد الممكنة فيفتقر[2] إلى علة خارجةٍ عنه و هي غير ممكنة، و إلّا كانت من الجملة؛ فهي إذن واجبة الوجود.

و أيضاً، السلسلة المرتّبة من علل و معلولاتٍ متناهيةٌ، فتنتهي إلى ما لايمكن، فيجب، إذ لا وجه للامتناع.

و نمهّد على طريق آخر، فنقول: المجموع معلول الآحاد، فعلتُه الكاملة إن كان كلّ واحد فيكون علةً لنفسه، و لعلله، أو الجملة؛ فهي و المجموع واحدٌ، أو بعضٌ ـ كيف اتفّق ـ و البعض معلول؛ فإذا لم‌يكن فيها غير معلولٍ فجميعُ أبعاضه محتاجةٌ إلى ماوراءِها الخارجِ عن السلسلة الإمكانيّة و هو واجب الوجود.

أقول: هذه براهين ثلاثة على إثبات واجب الوجود لذاته:

البرهان الأوّل: إنّ هذه الموجودات إن كان فيها ماهو واجب الوجود لذاته فهو المطلوب؛ و إن لم‌يكن فيها ذلك، فكلّ واحد منها ممكنٌ لِما عرفت أنّ كلّ موجود إمّا واجب و إمّا ممكن، فإذا لم‌يكن واجباً فهو ممكن لا محالة. و إذا كان كلّ واحد منها ممكناً، فكلّ واحد

---

١. آس ١: محتاجة. ٢. مج ٢: فيحتاج.

منها محتاج إلى العلة، لِما مرّ من[١] أنّ الممكن لمّا كان الوجود و العدم بالنسبة إلى ماهيته متساويَين لم‌يترجّح أحدهما على الآخر إلّا بعلة مرجِّحة، لاستحالة الترجيح من غير مرجِّح. و لمّا كان كلّ واحد من الممكنات محتاجاً إلى العلة، فمجموع تلك الممكنات يجب أن يكون محتاجاً إلى علة أيضاً؛ لأنّا دلّلنا[٢] على أنّ ما يحكم به على كلّ واحد يجب أن يحكم به على الجميع مطلقاً و كيف كان فإنّ ذلك محال، بل لأنّ المجموع مفتقر إلى كلّ واحد من آحاده، و كلّ واحد من آحاده غيره، فهذا المجموع مفتقر إلى غيره، و كلّ ما يفتقر إلى الغير فهو ممكن، فهذا المجموع ممكن؛ و لأنّ[٣] كلّ واحد من آحاده ممكن[٤] و كلّ ما افتقر إلى الممكن فهو أولى أن يكون ممكناً؛ و إذا ثبت أنّ مجموع[٥] الممكنات ممكنٌ و كلّ[٦] ممكن يفتقر إلى علة تامّة؛ فمجموع الممكنات يفتقر إلى علة تامة[٧]؛ و هذه العلة لابد و أن تكون خارجة عنه لأنّ ذلك المجموع ممكن بجملته و أجزائه، فالكلّ يفتقر[٨] إلى مؤثّر مغاير؛ و إذا كانت تلك العلة خارجة عن المجموع، فهي إمّا ممكنةٌ أو واجبةٌ؛ لا جائز أن تكون ممكنةً و إلّا كانت من جملة الآحاد الداخلة في المجموع و قد بيّن وجوبُ أنّها خارجة عنه، هذا خلف؛ فتعيّن أنّ تلك العلة واجبةُ الوجود لذاتها و ذلك ما أردنا بيانه.

البرهان الثاني: هو[٩] أنّه إن لم‌يكن في الموجودات واجبٌ فكلٌّ منها ممكن؛ و كلّ ممكن فله علةٌ يجب أن تكون موجودة معه في الزمان، إذ لو تقدّمتْ عليه زماناً لزم حصول المرجِّح عند عدم الترجيح و هو محال:[١٠]

لأنّ الترجيح إن توقّف على الزمان الثاني، لم‌يكن المرجِّح مرجِّحاً.

و إن لم‌يتوقف، كان اختصاص الترجيح به دون الزمان الأوّل تخصيصاً بلامخصّص و هو بيّن الاستحالة.

---

١. ت: ـ من.
٢. ت: أيضاً لا كالبناء؛ آس ١: أيضاً بالبناء؛ مج ٢: لا بالبناء.
٣. آس ١: فلأنّ.
٤. س: ـ مفتقر إلى غيره و كلّ ما يفتقر إلى الغير فهو ممكن فهذا المجموع ممكن، و لأنّ كلّ واحد من آحاده ممكن.
٥. آس ١: جميع.
٦. ت: فكل.
٧. س: ـ فمجموع الممكنات يفتقر إلى علة تامة.
٨. مج ٢: مفتقر.
٩. س: ـ هو.
١٠. ت: + و.

و في هذا مباحث أُخَر سيأتي و لهذا لم يتعرّض في الكتاب لهذه المسألة هاهنا.

و إذا كانت علته[١] الممكنة موجودةً معه:

فهي إن كانت واجبة فهو مطلوبنا.

و إن كانت ممكنةً افتقرتْ إلى علة أخرى كذلك، فيكون لكلّ علة علة؛ فإمّا أن يكون فيها ما هو معلول لِما كان هو معلولاً له إمّا بواسطة، أو بغير واسطة، أو لايكون:

فإن كان[٢]، لزم افتقار الشيء إلى ماكان مفتقراً إليه، و المفتقر إلى المفتقر إلى الشيء مفتقرٌ إلى ذلك الشيء، فيلزم[٣] افتقار الشيء إلى نفسه، و هذا هو المسمّى بـ«الدور» و هو بيّن البطلان و لهذا لم يذكره المصنّف.

و إن لم يكن فيها ما هو معلول على هذا الوجه الدوري لزم وجود علل و معلولات مترتّبة موجودةٍ معاً إلى لا نهاية و قد سبق بطلانه.

فالحاصل أنّه لو لم يكن في الوجود ما هو واجب الوجود لذاته، للزم[٤] وجود أمور مترتبة موجودة معاً غير متناهية؛ و التالي باطل فالمقدم مثله، فوجود الواجب متعيّن؛ و به ينقطع تسلسل العلل و المعلولات لأنّ الممكنَ لايقتضي الانقطاع لاستدعائه وجود علة موجودة[٥] معه؛ و لا الممتنعَ لأنّه لايوجد فلايكون علة لأمر موجود؛ فلابدّ من انقطاع تلك السلسلة بالواجب لذاته و هو المطلوب.

البرهان الثالث ـ و هو مقرِّرٌ للأوّل موضِحٌ له ـ: لو كان كلّ واحد من الموجودات ممكناً، لكان المجموع المركّب منها معلولاً لها، فيكون ممكناً أيضاً ـ كما مرّ ـ فعلتُه الكاملة إمّا نفسه، أو أجزاؤه، أو أمر خارج عنه و عن أجزائه؛ و على تقدير أن تكون علته هي أجزاؤه فإمّا كلّ واحد منها، أو جملتها، أو بعضها ـ إمّا بعضٌ معيّن، أو غير معيّن ـ:

[١] فإن كان كلّ واحد من الأجزاء هو العلة، وجب أن يكون كلّ واحد مؤثّراً في نفسه و في الآحاد التي هي عللُه، لأنّ المؤثّر في المجموع لابدّ و أن يكون مؤثّراً في كلّ جزء منه.

[٢] و إن كانت علة المجموع هي جملة أجزاء المجموع، فذلك محال لأنّ جملة أجزاء

---

١. آس ١، مج ٢: علة.	٢. مج ٢: + الأول.	٣. آس ١: و لزم.

٤. س: لزم.	٥. آس ١: موجود.

الشيء هي مجموع ذلك الشيء فيكون الشيء مؤثّراً في نفسه و ذلك عين القسم الأوّل و بطلانه ظاهر.

[٣] و إن كانت العلة هي بعض الأجزاء ـ كيف اتفق سواء عيّن ذلك البعض أو لم‌يعيّن ـ فذلك باطل أيضاً، لأنّ أيّ بعض أخذ منها فهو معلولٌ لكونه ممكناً؛ فإذا لم‌يكن في تلك الجملة بعض غير معلول فجميع أبعاض المجموع محتاجة إلى ماوراءها.

و يجب أن يكون ذلك خارجاً [١] عن السلسلة الإمكانية، لأنّه لمّا لم‌يكن نفس المجموع، و لا داخلا فيه، وجب أن يكون خارجاً عنه؛ و الخارج عن كلّ واحد من الممكنات [٢] لايكون ممكناً، فهو إذن واجب الوجود لذاته. و ذلك ما قصدنا إثباته.

و شكّك الإمام **أثيرالدين الأبهري** [٣] ـ رحمه الله ـ على هذا بأنّا لانسلّم أنّ المؤثّر في المجموع من حيث هو مجموع، مؤثّرٌ في كلّ واحد منه، فإنّ من الجائز أن يكون مؤثّراً في المجموع من حيث هو مجموع [٤] بأن يكون مؤثراً في الجزء الأخير، و لايكون مؤثّراً في كلّ جزء من الأجزاء. و استشهد بأنّ المجموع المركّب من الواجب و الممكنِ ممكنٌ لافتقاره إلى الممكن، ثم المؤثّر فيه هو الواجب لذاته و ليس مؤثّراً في كلّ واحد منه لاستحالة كونه مؤثّراً في نفسه.

و أورد على نفسه أنّ [٥] المدّعى هو أنّ المؤثّر [٦] في مجموع الممكنات مؤثّر في كلّ واحد منه.

و أجاب عن هذا الإيراد بأنّ هذا ليس بيّناً بذاته فلابدّ له من برهان، و ركّب البرهان على طريق آخر ثمّ شكّك عليه أيضاً؛ و تلك الطريق هي أنّ المجموع لابدّ له من علّة تامة و العلة التامة له استحال أن يكون نفسَ المجموع و لا داخلةً فيه، لأنّ كلّ داخل في المجموع فإنّ المجموع يتوّقف على غيره، و لا شيء من العلة التامة للمجموع كذلك. فالعلة التامة إمّا خارجة عنه، أو مركّبة من الداخل و الخارج، و أيّاً ماكان يلزم القول بوجود موجود واجب الوجود.

---

١. س: خارجة. ٢. آس ١: الإمكانيات.
٣. منتهى الأفكار، خطي، ش ٢٥٧٢ كتابخانه مجلس شوراى اسلامى، ص ٣٠٦ـ٣٠٧.
٤. آس ٢: ـ مؤثّرٌ في كلّ واحد ... المجموع من حيث هو مجموع. ٥. مج ٢: بأنّ.
٦. آس ٢: ـ هو أنّ المؤثّر.

و الذي شكّك به عليه هو أنّ المراد من العلة التامة إن كان جملة الأمور التي تصدق على كلّ واحد منها أنّه يفتقر إليه المجموعُ، فلِم قلتم بأنّ نفس المجموع لايكون علة تامة بهذا التفسير؛ و إن كان هو المؤثّر في وجود المجموع بشرط غيره، فلِم قلتم إنّ العلة التامة ـ على هذا التفسير ـ لايتوقّف المعلول على غيره. و أكّد ما ذكره بأنّ المركّب من الواجب و الممكنات له علة و هي ليست نفس المجموع، و لا خارجة عنه بل داخلا فيه. هذا تمام التشكيك.

و أنا فقد أجبتُ عن هذا في جواب الشكوك التي أورده الإمام العلامة **نجم‌الدين [الدبيران]** [١] ـ أمتع الله أهل العلم بطول حياته و حراسة مدّته [٢] ـ على كتاب المعالم [٣] بأنّه متى كان المجموع مركباً من آحادٍ كلّ واحد منها ممكنٌ، فإنّ العلة التامة لذلك المجموع لابدّ و أن تكون مؤثّرةً في كلّ واحد من الآحاد التي تركّبَ منها المجموعُ و إلّا لكان البعض [٤] الذي لايؤثّر فيه منها، إمّا أن لايكون له مؤثّر أصلاً، فيلزم استغناء الممكن عن المؤثّر و هو محال، أو يكون له مؤثّر غير تلك العلة إمّا واجب و هو المطلوب، و إمّا ممكن فمع قطع النظر عنه لايحصل ذلك البعض لا محالة؛ و كلّما لم‌يكن البعض حاصلاً، لم‌يكن المجموع حاصلاً فلاتكون العلة التامة تامة لِتخلّف المعلول عنها، هذا خلف.

و الذي سلكه الإمام **أثيرالدين** في كتاب **منتهى الأفكار** [٥] بعد تزييفه ذلك البرهان هو أنّه لو تسلسلت الممكنات إلى غير النهاية، فالجملة المركبة من تلك السلسلة لابدّ لها من علةٍ بها يجب المجموع، أو بها و بما يلزمها، لأنّها ممكنةٌ و كلّ ممكنٍ يحتاج إلى علةٍ هذا شأنها و

---

١. س: الدبيراني؛ ساير نسخه‌ها: الدويراني.

٢. ت، س: رحمه الله؛ «أمتع الله أهل العلم بطول حياته و حراسة مدته». از اين دعا اگر آن را درست بدانيم، چنين برمى‌آيد كه ابن‌كمّونه اين قسمت را زمان حيات ابهرى نوشته است (ابهرى در ٦٦٣ و دبيران در ٦٧٥ وفات يافته‌اند و ابن‌كمّونه در ٦٦٧ شرح تلويحات را پايان برده است بنا بر اين دعاى مذكور مى‌تواند درست باشد.

٣. مقصود كتاب معالم الأصول يا معالم الأصولين فخررازى است و همان است كه در هامش المحصل چاپ شده است. ابن‌كمّونه اثرى دارد با نام إيرادات على معالم الأصول يا «... الأصولَين» و پاسخ ابن‌كمّونه در اين اثر است. اطلاع حاصل شد اين اثر با تصحيح آقاى رضا پورجوادى و پرفسور زابينه اشميتكه قرار است توسط مؤسسهٔ پژوهشى حكمت و فلسفهٔ ايران منتشر شود.

٤. آس ١: ـ البعض.

٥. نک: ص ١٦٦، توضيح ش ٣.

العلم به ضروري، و تلك العلة لايجوز أن يكون داخلاً في المجموع لأنّ العلة بهذا التفسير لايجوز أن تسبقها علةٌ أخرى و إلّا لكان المجموع محتاجاً إلى العلة السابقة عليها فلاتكون هي علة[١] بهذا التفسير؛ و كلّ ما هو داخل في الجملة المتسلسلة المركبة من الآحاد الإمكانية تسبقه علة أخرى، فلايكون هو علةً بهذا التفسير؛ و ليست هي نفس المجموع لاستحالة تقدّمِه على نفسه فهي خارجة عنه، و الخارج عن المجموع واجبٌ لذاته فيلزم انقطاع التسلسل على تقدير وجوده، هذا خلف.

فهذا هو المسلك الذي ارتضاه الإمام المذكور و إنّما أوردتُه و ما قبله لأنّ بذلك تتقرّر صحّةُ ما ذكره المصنِّف في إثبات واجب الوجود لذاته، و فوائد ألفاظ الكتاب لايخفى على مَن وقف على تقرير البراهين الثلاثة على الوجه الذي ذكرتُه.

[نقد و تزييف ما قيل إنّ ماهيته تعالى إنّيته]

قال: و كنا نسلك في غير هذا الكتاب ـ اقتداءً ببعض الكبار ـ مسلكاً، و هو أنّ الواجب الوجود[٢] لايجوز أن يكون وجوده غير ماهيته فإنّ الماهية يجوز أن تكون علةً لبعض صفاتها كالمثلث لزواياه؛ و لايجوز أن تكون علة لوجود نفسها فتكون قبل الوجود موجودةً.

و لايكون الوجود الذي هو صفةٌ لماهية[٣] واجباً، إذ كلّ عرضي بَيِّنٌ أنّه ممكن؛ فكلّ ما وجوده غير ماهيته ممكن.

نقدٌ: و هذا إقناعي فإنّ لقائل أن يقول ـ على هذا الطريق ـ الوجودُ المحمول على الماهيات عرضي، و كلّ عرضي يتأخّر وجوده عن وجود الماهية و كذا الصفة، فالماهية[٤] قبل الوجود يجب أن تكون موجودةً، هذا محال. و القسطاس أثبت أنّ «الوجود» في الأعيان لايزيد على الموجود[٥] فانهدم الأساسان.

أقول: لمّا تكلم في إثبات الواجب الوجود شرع في ذكر مايليق بجلاله من الأحكام

١. آس ١: ـ علة. ٢. مج ١: وجوده. ٣. مج ١، ك: الماهية.
٤. آس ١: و الماهية. ٥. مج ٢ (تصحيح شده): الماهية؛ ساير نسخهها: الموجود.

فمن ذلك أنّه لايجوز أن يكون له ماهية مغايرة للوجود بل ماهيته هي الوجود المجرد، أي الذي لايكون عارضاً لشيء من الماهيات و قد جرت عادة الحكماء أنّهم يعبّرون عن ذلك بأنّ ماهيته إنيّته و المسلك المذكور هاهنا إثبات هذا المطلوب هو الذي ذكره الرئيس أبوعلي ابن‌سينا في كتبه و كأنّه إليه أشار ببعض الكبار.

و تقرير هذا المسلك هو أنّ الواجب الوجود لايجوز أن يكون وجوده غير ماهيته بل يجب أن يكون نفس ماهيته؛ لأنّه لو كان زائداً عليها لكان مفتقراً إلى الماهية فيكون ممكناً لذاته فيحتاج إلى مؤثّر؛ و المؤثر فيه إمّا نفس تلك الماهية أو غيرها:

[ألف] لا جائز أن يكون نفسها فإنّ الماهية و إن جاز أن تكون علة لبعض صفاتها ـ كماهية المثلث التي هي علة لزواياه ـ لايجوز أن تكون علة لوجود نفسها فإنّه يلزم تقدّمها على الوجود بالوجود فتكون قبل الوجود موجودة، إذ المؤثّر في الوجود لابدّ و أن يكون متقدّماً عليه بالوجود؛ فذلك الوجود المتقدم إمّا نفس الوجود المفروض، أو غيره:

فإن كان نفسَه لزم تقدّم الشيء على نفسه و هو محال.

و إن كان غيره عاد الكلام فيه. فكان للشيء وجودات لا نهاية لها مترتبة موجودة معاً و هو محال أيضاً. و هذا بخلاف الماهية الممكنة القابلة للوجود فإنّها لاتتقدم على ذلك الوجود بالوجود إذ ليست مؤثّرة فيه. و أمّا المؤثّر في الوجود فإنّا نعلم بالضرورة أنّه لابدّ و أن يكون متقدماً عليه بالوجود فلايعارض بالماهية الممكنة كما عارض به بعضهم.

[ب] و لا جائز أن يكون المؤثر في وجود تلك الماهية غير تلك الماهية و إلّا لكان الواجب لذاته مفتقراً في وجوده إلى غيره فلايكون الواجب واجباً هذا خلف.

و على الجملة، فلايكون الوجود الذي هو صفة لماهية[1] واجباً، إذ كلّ عرضي بيّن أنّه ممكن و كلّ ما وجوده غير ماهيته ممكن.

و ذكر في الكتاب أنّ في هذا المسلك نقداً و أنّه إقناعي و زيّفه من وجهين:

أحدهما **معارضة**، و الآخر **حلٌّ**:

أمّا المعارضة، فهي أنّ ما ذكرتموه من أنّه لايجوز تقدّم الماهية بالوجود على الوجود[2]

---

١. س: لماهيته. ٢. آس ١: ـ الوجود.

لازم، سواء كان وجود الواجب نفس ماهيته أو لم‌يكن، فإنّ وجود الممكنات كالأجسام زائد على ماهياتها فوجودها محمول على ماهياتها و الوجود المحمول على الماهيات عرضي كما عرفت، وكلّ عرضي يتأخّر وجوده عن وجود الماهية التي ذلك الوجود عرضي لها[١] و كذا كلّ صفة سواء كانت محمولة أو لم‌تكن، فإنّها على التقديرين يتأخّر وجودها عن وجود الموصوف؛ و حتّى لو كانت الصفة هي الوجود نفسه للزم أن يكون للموصوف وجود غير ذلك الوجود لأنّه متى كانت الماهية الخارجية محلاً للوجود في الأعيان فيكون للوجود و الماهية في الأعيان هويّتان تحلّ إحداهما في الأخرى، فتكون هويّة إحداهما مفتقرة إلى هوّية الأخرى، و الهوية المفتقر إليها يجب تقدُّمُها على الهوية الحالّة بالوجود فيكون للماهية وجود غير الوجود الحالّ.

و بهذا تبيّن[٢] إصابة مَن عارَضَ بالماهية[٣] الممكنة القابلة للوجود، فالماهية تجب أن تكون موجودة قبل وجودها على كلّ حالٍ؛ فإن لم‌يلزم ذلك في الممكن لم‌يلزم في الواجب.

و **أمّا الحلّ**، فهو أنّه قد ثبت في القسطاس الذي في الاعتبارات الذهنية أنّ الوجود لايزيد في الأعيان على الماهية الموجودة؛ بل زيادته عليها في الأذهان فقط فهو اعتبار ذهني؛ و إذا لم‌تكن له هويةٌ عينيّة فلا علة له في الأعيان لا الماهية و لا غيرها؛ بل الذي من العلة هو نفس الماهيات؛ و لايتقدّم عليه أيضاً في الماهيات الممكنة القابلة له وجود آخر فانهدم الأساسان المقرّرانِ في الواجب و[٤] الممكن؛ إذ الحجتان فيهما لايتمشّيان على تقدير أن يكون الوجود اعتبارياً كما قد بيّن.

[واجب الوجود لذاته صرف الوجود و لايفصّله الذهن إلى ماهية و وجود]

قال: و أقول بطريق عرشي[٥]:

إنّ الذي فصّل الذهنُ وجودَه عن ماهيته، فماهيتُه إن امتنع وجودها لعينه لايصير شيء منها موجوداً. و إذا صار شيءٌ منها موجوداً[٦] فالكلّي له جزئيات أخرى معقولةٌ لاتمتنع لماهيتها إلّا لمانعٍ بل ممكنةٌ إلى غير النهاية. و قد علمت أنّ

---

١. آس ١: ـ لها. ٢. آس ١: يتبيّن. ٣. آس ٢: الماهية.
٤. ت، س: + في. ٥. مج ١: العرشي. ٦. مج ١: ـ وإذا صار شيءٌ منها موجوداً.

كلّ ما وقع من جزئيات كلّي بقي الإمكانُ بعدُ، فإذا[1] كان هذا الواقع واجب الوجود[2] و له ماهية وراء الوجود، فهي إذا أُخِذتْ كلّيةً أمكن وجودُ جزئي آخر لها لذاتها؛ إذ لو امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجباً ممتنعاً[3] باعتبار ماهيته، هذا محال؛ غاية ما في الباب أن يمتنع بسببٍ غير نفس الماهية فيكون ممكناً في نفسه.

سؤال: أو يكون واجباً.

جواب: جزئيات الماهية الكلية وراء ما وقع ممكناتٌ[4] كما سبق فليست[5] واجبةً؛ فإذا كان شيء من ماهيتها ممكناً فصار الواجب أيضاً باعتبار ماهيته[6] ممكناً، و هذا محال؛ فإذن إن[7] كان في الوجود واجب[8] و ليس[9] له ماهية وراء الوجود بحيث يفصّلها الذهن إلى أمرين: فهو الوجود الصرف البحت الذي لايشوبه.شيء أصلا من خصوص و عموم؛ و ما سواه لمعةٌ عنه، أو لمعةٌ عن لمعةٍ لايمتاز إلّا بكماله؛ و لأنّه كلّه الوجودُ و كلُّ الوجود.

سؤال: فالوجود كلّي، فله جزئيات ممكنة و أتُمّم على ما سبق.

جواب: صرف الوجود ـ الذي لا أتمّ منه ـ كلّما فرضتَه فإذا نظرتَ فهو هو؛ إذ لا ميزَ في صِرف شيء؛ و المخالط منه ليس هو الواجب المذكور إذ[10] الذي فصّله الذهن إلى وجودٍ و ماهيةٍ ليس ممّا لايقبل العرضي و يمنع الشركة؛ كيف و يقع بالضرورة تحت مقولةٍ من المقولات.

و هذه عرشيات إلهاميّة. فواجب الوجود لايتكثر أصلاً.

و ليس في الوجود واجبان.

أقول: لمّا زيّف ذلك المسلك ذكر طريقاً اخترعها من نفسه في إثبات أنّ واجب الوجود لذاته لايفصّله الذهن إلى ماهية و وجود بخلاف الماهيات الممكنة، فإنّها إذا حصلت في العقل فصّلها العقلُ إلى ماهية و وجود عام؛ و أمّا ماهية الواجب فى العقل ليس إلّا الوجود

---

١. آس ٢: و إذا.
٢. مج ٢: + لذاته.
٣. مج ١: واجب ممتنع.
٤. مج ٢: من الممكنات.
٥. مج ١: و ليس.
٦. مج ١: ماهية.
٧. مج ٢: لو.
٨. مج ١: واجباً.
٩. آس ٢: و ليس: ساير نسخه‌ها: فليس.
١٠. مج ٢: ـ إذ.

المشخَّص و به بيّن أنّه لايتكثر بوجه و أنّه لا ثاني له في الوجود.

و تقرير هذا الطريق على الوجه الملخّص هو أنّ الواجب لذاته لو انقسم في الذهن إلى ماهيةٍ و وجود، لكان له ماهية كلية، و كلّ ماهية كلية فإنّها لايمتنع لذاتها أن تكون لها جزئيات إلى غير النهاية، فلايجب وجود شيء من تلك الجزئيات لنفس الماهية لاستحالة الترجيح من غير مرجّح؛ و إذا لم‌يجب وجود شيء منها لنفس الماهية لم‌يكن الواجب لذاته واجباً بنفس ماهيته، هذا خلف.

و أمّا تقريره على الوجه المستقصىٰ مطابقاً لما في الكتاب، فهو أنّ الذي فصلّ الذهنُ وجودَه عن ماهيته، فماهيته إن امتنع وجودها لعينه فلايصير شيء من أفراد تلك الماهية موجوداً لأنّه كلّما كان الكلّي لذاته ممتنعَ الوجود فالجزئي الواقع تحته يجب أن تكون ممتنعَ الوجود أيضاً و قد سبق لك بيانه في أواخر المنطق. و على تقدير أن يصير بعض جزئياتها موجوداً، فالجزئيات الأخرى لذلك الكلي التي لم‌توجد و هي معقولة لايمتنع لماهيتها، و إلاّ ما وجد البعضُ المساوي لها في الماهية؛ إذ ماهية كلّ الجزئيات واحدة، فمتى امتنع بعضها لماهيته امتنع الباقي فلم‌يوجد؛ و نحن نتكلّم على تقدير وجود شيء منها لكن يجوز امتناع ما لم‌يوجد من جزئيات الكلّي لا لنفس الماهية المشتركة بينها بل لمانع آخر، و أمّا هي لماهياتها فلايجوز أن تكون ممتنعة بل ممكنة إلى غير النهاية بمعنى أنّ كلّ واحد من الجزئيات الغير الواقعة التي هي غير متناهية في أنفسها يصدق عليه أنّه ممكنٌ بحسب ماهيته. و المَعنِيّ بـ«عدم تناهي جزئيات كلّ كلّي» على ما علمت، هو أنّ كلّ ما وقع من جزئيات ذلك الكلّي قلّ أو كثر، فإنّ الإمكان يبقى بعدُ في جزئيات أخرى لم‌تقع؛ و إذا كان الواقع من الجزئيات واجبَ الوجود و له ماهية وراء الوجود فهي إذا أخذتْ كلّيةً أمكن وجود جزئي آخر لها لذاتها؛ إذ لو لم‌يمكن [1] لكان إمّا أن يمتنع أو يجب؛ لا سبيل إلاّ أنّه يمتنع إذ لو امتنع وجود شيء لنفس ماهية ذلك الشيء [2] لكان المفروض واجباً ـ و هو الجزئي الواقع المشارِك له في ماهيته ـ يجب أن يكون ممتنعاً أيضاً باعتبار ماهيته، فيكون الواجب لذاته ممتنعاً لذاته، هذا محال [3]؛ فالجزئي الآخر الذي لم‌يقع يمتنع امتناعه لماهيته؛ بل غاية

---

۱. س: لم‌يكن. ۲. ت: ـ الشيء. ۳. س: خلف.

ما في الباب أن يمتنع بسبب غير نفس الماهية، فيكون ممتنعاً بغيره، ممكناً بحسب نفس ماهيته، إذ لا سبيل [۱] أن يكون واجباً بحسبها. و هو الذي جعله في الكتاب سؤالاً و أجاب عنه بأنّ جزئيات الماهية الكلية وراء ما وقع، ممكناتٌ لذواتها إذ لو كانت ممتنعه لذاتها لَما وقع ما شارَكَها في الماهية و لو [۲] كانت واجبة لذاتها لوقع الكلّ و ليس كذا.

فكلّ كلّي وقع بعض أفراده دون البعض، فكلّ واحد من جزئياته ممكنٌ و قد سبق بيان ذلك؛ و إذا كان ما لم‌يقع من جزئيات الكلّي ممكناً لنفس ماهيته، فما وقع يجب أيضاً [۳] أن يكون باعتبار ماهيته ممكناً؛ فإذا كان شيء من ماهية ذلك الكلّي ممكناً، فصار واجبَ الوجود لذاته هو بعينه ممكنَ الوجود باعتبار ماهيته، و قد عرفت استحالة ذلك [٤].

فإذن إن كان في الوجود واجباً فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يُفصِّلُها الذهنُ إلى أمرين؛ فهو الوجود الصِرف البحت الذي لايشوبه شيء أصلاً من خصوصٍ و عمومٍ. و ما سواه من سائر الموجودات فمنه وجودُه إمّا بلا واسطة كالمعلول الأوّل، أو بواسطة أو وسائط كباقي [٥] المعلولات.

و كلّما كان أبعد عنه في مرتبة المعلولية فهو أضعف وجوداً من الأقرب، كنور الشمس الذي يحصل منه ممّا يقابله نورٌ هو أضعف منه، و فيما يقابل ذلك المقابلَ نورٌ هو أضعف من الثاني، و لايزال كلّ تالٍ [٦] من تلك الأنوار أضعف من الذي قبله كذلك حتى ينتهي إلى ما يضعف عن التأثير أو لايقبل شيء آخر عنه [۷] أثراً [۸]. و ليس هذا المثال مطابقاً من كلّ الوجوه بل من بعضها؛ فقوله: «و ما سواه لَمعة عنه أو لَمعة عن لَمعة» المرادُ به هذا.

و فيه إشعار بالتمثيل بالأنوار و الأشعة المذكورة و الذي هو «لمعة عنه» هو العقل الأوّل و هو أوّل المعلولات ـ كما ستعرف ـ و الذي هو «لمعة عن لمعة» فهو كباقي العقول و ما يصدر عنه [۹] بالوسائط.

و **قوله**: «لايمتاز إلّا بكماله»: يريد به أنّ الوجود [۱۰] الواجبي يمتاز عن وجودات

---

۱. مج ۲: + إلى.
۲. مج ۲: إذ.
۳. ت: ـ أيضاً.
٤. مج ۲: استحالته.
٥. آس ۱: كما في.
٦. س: ثان.
۷. آس ۱: منه.
۸. س: أثر.
۹. مج ۲: + بلاواسطة و ما يصدر عنه.
۱۰. آس ۱: الوجوب.

الممكنات بالكمال و النقصان فإنّه لكمالِه استغنى عن ماهية تَقوَّم بها، و تلك لنقصها لم‌يستغن؛ أو إنّه لكماله لم‌يكن اعتبارياً و تلك لنقصها اعتبارية؛ فلا وجود غير اعتباري إلّا وجوده.

قوله: «و لأنّه كلّه الوجود»: معناه أنّ ماهيته هي الوجود المجرّد لا غير بخلاف الممكنات التي يفصّلها الذهن إلى وجود و ماهية، فليس الوجود هو كلّها.

و **قوله:** «و كلّ الوجود»: أي[1] ليس الوجود الكامل إلّا هو و ما عداه من الموجودات فهو ناقص في مرتبة الوجود فكأنّه ليس كلّ الوجود بل بعضه.

و أمّا السؤال الذي ذكره بعد ذلك فتقريره أنّكم حكمتم أنّ الماهية التي أضيف إليها الوجود في الذهن هي كلّية، فلها جزئيات غير متناهية فلو وجب شيء منها لماهيته لكان ما عداه ممّا لم‌يقع، ممكناً، ـ على التقرير الذي مرّ ـ و كلّما كان بعض جزئيات الكلّي لماهيته ممكناً فالكلّ لماهيته كذلك؛ فلايكون الواجب واجباً، هذا خلف. و أوجبتم من ذلك أنّ الواجب ليس له ماهية في الذهن مغايرة للوجود بل ماهيته هي الوجود الغير المضاف إلى شيء، و هذا معارض بأنّ الذي أبطلتم به أن يكون له ماهية وراء الوجود في الذهن هو بعينه يبطل به أن تكون ماهيته هي الوجود لا غير؛ لأنّ الوجود كلّي أيضاً فله جزئيات لو وجب ما وقع منها، لأمكن ما لم‌يقع، فكان الواجب الواقع ممكناً أيضاً، لمشاركته للباقي في الماهية و ذلك محال.

و أجاب عن هذه المعارضة بأنّ الوجود الواجبي لايتصور له في الذهن جزئيات بخلاف الماهية المعروضة للوجود في الذهن:

أمّا الأوّل، فلأنّ تكثُّرَ جزئيات الماهية[2] ليس إلّا لانضمام عرضيّاتٍ توجب التكثر إليها، أو[3] لاختلافها بالكمال و النقص، و الوجود الواجبي فهو وجود صِرفٌ أو غير مخالط لشيء، فلاينضمّ إليه مميّز يقتضي تكثُّر الجزئيات، و لا أتمّ منه حتى يكون امتياز أحدهما عن الآخر بالكمال و النقص؛ إذ هو في أعلى مراتب الكمال و ما هو أنقص منه فهو وجود

---

۱. س: إذ.

۲. آس ۲: ـ المعروضة للوجود في ... جزئيات الماهية.

۳. ت: و.

إمكاني لا واجبي؛ و كذلك ماهو مخالط للغير[١]؛ فالوجود الواجبي إذا فرضتَ جزئياً آخر من نوعه، فإذا نظرتَ إلى ذلك الجزئي المفروض لم‌تجده ثانياً للأوّل بل هو الأوّل بعينه، لعدم الامتياز في الوجود الصرف الذي لا أتمّ منه؛ و كذا في صرف كلّ شيء لا اختلاف فيه بالشدة و الضعف، و ينبغي أن يقيّد **قوله**: «إذ لا ميز في صرف شيء» بهذا القيد، كما نبّه على اعتباره في الوجود أوّلاً **بقوله**: «الذي لا أتمّ منه».

و أمّا الثاني، و هو أنّ الماهية المعروضة للوجود في الذهن تتصور لها فيه جزئيات؛ فتبيّن بأنّ كلّ ما فصّله[٢] الذهنُ إلى وجود و ماهية فهو ليس ممّا لايقبل العرضي، و لا هو مانع للشركة بدليل أنّه لابد و أن يكون واقعاً تحت مقولة من المقولات على ما عرفته من الحصر فيها، و ما من مقولة منها إلّا و شوهد لها جزئيات، أو علم ذلك منها بالاستدلال، و قد تبيّن أنّها قابلة للشدة و النقص، و أنّها مخالطة لغيرها، و مفتقرة إلى المخصّصات. فقد ظهر من عدم مخالطة الوجود الواجبي لشيء و من أنّه لا أتمّ منه، أنّ واجب الوجود لذاته لايتكثّر أصلاً و أنّه ليس في الوجود واجبان.

و بعد تأمل هذه الجملة، لايخفى شيء من المعاني المقصودة في الكتاب. و في هذا الموضع مزيد تحقيق سأذكره إن شاء الله تعالى في أواخر التّلويحات.

و هاهنا لطيفة و هي أنّك إذا قلت واجب الوجود، ينبغي أن لايفهم من «الوجود» معنى و من «الوجوب» آخر، فيلزم التركيب و المناقضة لِما قرّر من وجوب عدم التكثر؛ بل وجوبه هو[٣] كمالية وجوده، و هو بسيط فلا اسمَ له عندنا على ما يليق بكماليته و بساطته.

و قد أورد على أنّ ماهية الواجب هي الوجود المجرد عدة **شكوك**:

أحدها، أنّ الوجود من حيث هو وجود:

[١] إن اقتضى مقارنة الماهية، فوجود الواجب مقارن لها.

[٢] و إن اقتضى لا مقارنتها، فوجود الممكن غير مقارن لماهيته[٤]؛ و هو بخلاف ما حكمتم به في الأمرين.

---

١. س: ما يخالطه الغير.	٢. س: فصّل.	٣. س: ـ هو.

٤. ت، آ س ١: لماهية.

[۳] و إن لم‌يقتض المقارنةَ و لا عدمَها، فكلّ واحد منهما لسبب، فتجرّد الواجب لسبب، فيفتقر في تجرده إلى غيره فلايكون واجباً، هذا خلف.

و أجيب بأنّ التجرّد سلبي لايفتقر إلى سبب، بل يكفي فيه عدم سبب المقارنة.

و **ثانيها**، لو كان الواجب هو الوجود المقيّد بقيد سلبي:

[۱] لكان المؤثّر في العالم إن كان هو الوجود، كان كلّ وجود مؤثّراً فيه.

[۲] و إن كان المؤثّر هو القيد السلبي كان العدم مؤثّراً في الوجود و هو محال.

و أجيب بأنّ المؤثر هو الوجود بقيد ذلك السلب؛ فيكون العدم جزءاً من العلة التامة و لا امتناع فيه كما مرّ.

و **ثالثها**، الوجود من حيث هو وجود إمّا أن يكون محتاجاً إلى الغير، أو غنيّاً عنه، و الثاني محال و إلّا لَما عرضت له الحاجة؛ فلايكون وجود الممكنات محتاجاً و الأوّل محال؛ و إلّا لكان الواجب لذاته محتاجاً بحسب ماهيته، هذا خلف.

و أجيب بأنّ الحاجة لم‌تعرض للوجود من حيث هو هو، و إنّما عرضت للوجودات الخاصّة باعتبار خصوصها و تعيّنِها.

و **رابعها**، أنّ الواجب لذاته لو كان هو الوجود[۱] المجرد لكان كلّ ممكن موصوفاً بمثل الوجود الواجب و هو محال.

و أجيب بأنّه لِم لايجوز أن يكون كلّ واحد من الممكنات موصوفاً بفرد من أفراد طبيعة الوجود و يكون ذلك الفرد بحسب خصوصيته ممكناً لذاته، و دعوى الاستحالة ممنوعة إذ هي مجرّد استبعاد لا غير.

و هذه التشكيكات الأربعة مبنيّة على أنّ الوجود زائد على الماهيات الممكنة في الخارج، و أنّه مشترك بين الموجودات بأسرها؛ و بما قيل في مباحث الكمال و النقص و الاعتبارات الذهنية، تندفع هذه الإشكالات و كثير من أمثالها. و قد اقتصرتُ عليها خوفاً من التطويل؛ و لِعلمي بأنّ من أيقن الأصول السالفة لايخفى عليه وجه الجواب عمّا يورد من الإشكالات غيرها.

---

۱. س، آس ۱: الموجود.

قال: طريق عرشيّ [في إثبات وحدته تعالى]:

لو كان في الوجود واجبان لم يكن[١] الاشتراكُ بينهما من جميع الوجوه إذ لابدّ من مميّزٍ؛ و لا الافتراقُ من جميع الوجوه إذ لابدّ من الشركة في وجوب الوجود؛ فلابدّ من اشتراكٍ و افتراقٍ، فيلزم إمكان المقسِّم و المقسَّم، و قد فرضنا واجبين، هذا محال. و واجب الوجود لا جزء له من طريق آخر فإنّه يصير معلولاً لجزئه فيمكن.

أقول: إنّما أخّر هذا الطريق في التوحيد عن الطريق الذي قبله، لأنّ هذا لا يتمشّى إلّا إذا ثبت أنّ وجود الواجب ليس باعتباري و لا زائد، إذ لو كان اعتبارياً أو زائداً لكان لقائل أن يقول: إنّهما اشتركا في وجوب الوجود و هو اعتباري لا عيني؛ فلا يكون نفسَ الذات الواجبة، و لا جزءاً منها، بل عرضياً لها فيكون الافتراق بينهما بتمام[٢] الماهية و يكون وجوب الوجود لازماً لكلّ واحد منهما و اشتراك المختلفات في اللوازم غير ممنوع؛ و على هذا فكلّ منهما واجب الوجود لذاته. و لا يلزم إمكان ما به الامتياز لأنّ ما به الامتياز حينئذ ليس إلّا تمام ماهية الواجب. و إنّما يلزم إمكان ما به الامتياز لو كان الوجود الواجبي هو ماهية الواجب فيكون ما به الامتياز عرضياً، فيتعيّن إمكانه و إمكان ما به الاشتراك أيضاً لافتقاره في الواجبين إلى المميِّز.

و **قوله**: «فيلزم إمكان المقسِّم و المقسَّم»: يريد بـ«المقسِّم» بكسر السين، ما به الامتياز و بـ«المقسَّم» بفتحها، ما به الاشتراك و هو وجوب الوجود الذي هو نفس الذات الواجبة لا زائداً[٣] عليها و إلّا لم يتمشّ[٤] الدليل كما عرفت.

و مراد صاحب الكتاب أنّه لو كان في الوجود واجبان لكان كلّ واحد منهما وجوداً مجرّداً ـ كما مرّ ـ و حينئذ لا يخلو إمّا أن يشتركا من كلّ الوجوه، أو يفترقا من كلّ الوجوه، أو يشتركا من وجهٍ و يفترقا من وجهٍ، و الأقسام الثلاثة على تقدير وجود واجبَين باطلةٌ فوجود الواجبين باطل:

---

١. ك: لم يمكن.　٢. ت: الاشتراك بينهما بتمايز.　٣. س: زائد؛ آس ١: زائدة.
٤. ت: لم يتمشا.

أمّا الأوّل، فلأنّه لابدّ ممّا يميّز أحدهما عن الآخر لاستحالة الاثنينيّة من غير مميّز.

و أمّا الثاني، فلأنّهما مشتركان في الوجود المجرد الواجبي.

و أمّا الثالث، فلأنّ ما به الامتياز و هو المقسِّم يكون عرضياً للوجود المجرد الذي هو تمام ماهية الواجب و هو الذي به الاشتراك بينهما على تقدير أنّهما واجبان و العرضي لافتقاره إلى ما هو عرضي له لايكون واجباً فهو ممكن.

و كذا ما به الاشتراك و هو المقسَّم يلزم أن يكون ممكناً أيضاً لافتقاره في كلّ واحد منهما، أو في الواحد منهما فقط إلى هيئة مميّزة فيكون الواجب ممكناً، هذا خلف.

و لو اقتصر على إمكان المقسَّم بالفتح، و هو الذي به الاشتراك لكان كافياً في البرهان لأنّه هو تمام ماهية الواجب ـ كما عرفت ـ لكنّه أراد مع ذلك أن يبيّن أنّ المقسِّم الذي به الامتياز يلزم إمكانه أيضاً.

و أمّا الطريق الآخر الذي بيّن به أنّ واجب الوجود لذاته لا جزء له، فتقريره أنّ كلّما له جزء فهو معلول، و كلّ معلول ممكن، فكلّ ما له جزء فهو ممكن.

أمّا الصغرى، فلأنّ كلّ ما له جزء فهو مفتقر إلى جزئه الذي هو غيره إذ لولا الجزء لَما وُجد الكلّ، و كلّ مفتقر إلى الغير[1] ممكن، فكلّ ذي جزء معلول.

و أمّا الكبرى، فقد سبق بيانها[2].

و إذا ثبت أنّ كلّ ما له جزء ممكن و لا شيء من الممكن بواجب، فلا شيء ممّا له جزء بواجب و هو المطلوب؛ فواجب الوجود لايجوز أن يكون مركّباً.

[أيضاً في إثبات توحيده تعالى]

قال: قال المحصِّلون: واجب الوجود إن كان نوعه يقتضي أن يكون هو، فلايكون من نوعه واجب آخر؛ و إن لم يكن، فتخصيص[3] نوعه به[4] لعلةٍ[5] فلم يجب. فنوعه هو فحسب.

---

۱. آس ۱: غيره. ۲. آس ۱: بيانه. ۳. مج ۱، ك: فتخصص.
٤. آس ۱: ـ به. ٥. مج ۱: علة.

أقول: هذا أيضاً لايتمشّى إلّا إذا كانت ماهية الواجب هي الوجود المجرّد؛ إذ لو كان وجوده اعتبارياً أو عرضياً لَما تمشّى هذا البرهان على قياس ما علمت و ما ستعلم. و أمّا إذا كان هو الوجود المجرد فلو كان ذلك الوجود نوعاً تحته في الوجود شخصان فصاعداً، فلا شكّ في اشتراكهما في طبيعة ذلك النوع:

فإن اقتضت تلك الطبيعة لذاتها أن تكون شخصاً معيّناً، فأين وُجدت تلك[1] الطبيعة فهي ذلك الشخص فلايوجد غيره و المقدَّر خلاف ذلك.

و إن لم تقتض تلك الطبيعة أن تكون شخصاً معيناً فتخصّص[2] النوع بكونه هذا الشخص و ذلك الشخص، يفتقر إلى علةٍ مخصِّصة فلم تكن تلك الأشخاص واجبةً و إلّا لكان الواجب مفتقراً في هويته إلى الغير و ذلك محال. فنوع واجب الوجود لايجوز أن يكون إلّا شخصاً واحداً و هو المراد **بقوله**: «فنوعه هو فحسب».

و يجب أن تعلم أنّ تعبيره عن الواجب بـ«النوع» إنّما هو على طريق المجاز؛ إذ النوع ـ كما عرفت في المنطق ـ لابدّ و أن يكون مقولاً على كثرة إمّا خارجية، أو ذهنية؛ و واجب الوجود ليس كذا؛ أمّا الخارجية فلهذا البرهان و البرهانَين السابقَين عليه. و أمّا الذهنيةُ فلِما بيّن البرهان الأوّل من هذه الثلاثة أنّ الكثرة في واجب الوجود مع أنّها ممتنعة الوقوع هي ممتنعة التصور بل كلّ ما فرضتَ[3] أنّه ثانٍ له، فإذا نظرتَ فهو[4] هو. هذا إذا كان التصور لماهيته من حيث هي هي[5]؛ و أمّا إذا كانت متصوّرة بصفاتها التي هي سلوب و إضافات فقط ـ كما ستعرف ـ جاز تصور الثاني و لهذا افتقرنا إلى إقامة البرهان على التوحيد.

قال: **و إذ لا جزء فلا جنس و لا فصل، و كلّ جسم منقسم بالكمّ و أجزاء الحد، و كلّيُه ينقسم[6] إلى أنواع و أشخاص، و ليس[7] واجب الوجود كذا. و الجسم[8] و القائم به ممكن فيحتاج إلى واجب قبله.**

أقول: لمّا بيّن أنّ واجب الوجود لذاته لا جزء له، لا[9] في الخارج و لا في الذهن. إذ لا يفصّله الذهنُ إلى شيئين، بُيِّن من[10] ذلك هاهنا أنّه لايدخل تحت الجنس، لأنّ كلّما دخل

---

١. آس ١: ذلك.　٢. آس ٢: فتخصيص.　٣. مج ٢: + له.
٤. س: فإذا.　٥. ت، مج ٢: ـ هي.　٦. مج ١: منقسم.
٧. مج ٢: فليس.　٨. مج ١: فالجسم.　٩. آس ١: ـ لا.
١٠. آس ١: ـ من.

تحت الجنس فهو مركّب في الذهن من جنس و فصل؛ و أنّه لا فصل له إذ الفصل من الأجزاء الذهنية؛ و أنّه ليس بجسم لأنّ كلّ جسم له جزء لانقسامه بالأجزاء الكمية و أجزاء الحدّ.

ثم بُيِّن أنّ الواجب ليس بجسم من طريق آخر هو المراد **بقوله**: «و كليُّه ينقسم إلى أنواع و أشخاص و ليس واجب الوجود كذا»: معناه أنّ الجسم الكلّي ينقسم [۱] إلى أنواع كالأرض و السماء، و [۲] إلى أشخاص كهذه المدرة و هذا الفلك. و واجب الوجود [۳] قد بيّن أنّه لا جزئيات له بوجه. و تركيب البرهان هكذا: «لا شيء من الواجب له جزئيات، و كلّ جسم له جزئيات»، ينتج من الشكل الثاني: «لا شيء من الواجب بجسم».

ثمّ لمّا بيّن ذلك سلك طريقاً آخر في إثبات واجب الوجود لذاته و أنّه لا جسم و لا حالاً [٤] في الجسم و ذلك الطريق هو المَعنِيّ **بقوله**: «و الجسم و القائم به ممكن فيحتاج إلى واجب قبله»، و تقريره: كلّ جسم أو [٥] قائم بالجسم فهو ممكن، أمّا الجسم فلانقسامه و تكثّرِ أنواعه و أشخاصه؛ و أمّا القائم به فلافتقاره إليه؛ و كلّ مفتقر إلى الغير ممكن لاسيما إذا كان ذلك الغير ممكناً، فإنّه أظهر في إمكان المفتقر إليه، و كلّ ممكن فله علة ـ كما سبق ـ فكلّ [٦] جسم و قائم به له [۷] علة، و تلك العلة إن كانت جسماً أو قائمة بالجسم عاد الكلام فيها.

و افتقارها إلى جسم آخر على سبيل الدور، فقد [۸] عرفت بطلانه. و أمّا على سبيل التسلسل، فهو محال أيضاً لِما عرفت من تناهي الأجسام.

فلابدّ من الانتهاء [۹] إلى جسم يكون افتقاره إلى علة هي غير جسم و لا جسمانية:

فإن كانت ممكنة انتهت إلى الواجب بما مرّ من الطرق.

و إن كانت واجبة فقد ثبت وجود واجب ليس بجسم و لا جسماني و ذلك هو المطلوب.

و قد بان أنّ هذا الطريق لابد و أن يرجع فيه إلى الطرق السابقة في إثبات الواجب.

---

۱. آس ۱: ـ إلى أنواع و أشخاص و ليس واجب الوجود كذا معناه أنّ الجسم الكلّي ينقسم.
۲. آس ۱: ـ و.
۳. س: و الواجب.
٤. آس ۲: حالّ.
٥. آس ۱، مج ۲: و.
٦. ت، آس ۱: و كل.
۷. آس ۱: فله.
۸. س، آس ۱: قد.
۹. آس ۱: انتهاء.

قال: سؤال: واجب الوجود يشارك الأشياء في الوجود، فلابدّ و أن يفارقها بشيء، فيتركّب و يصير [۱] معلولاً.

جواب: «الامتياز» قد سبق أنّه بماوراء الماهية يجب فيما يقع بالتواطي [۲]؛ و في الكلي الواقع بالتشكيك [۳] يصح الامتياز بالكمال في نفس الشيء؛ و قد علّمك القسطاس السابق.

سؤال: الوجود المطلق إن اقتضى أن يكون واجباً فليكن كلّ موجود كذا؛ و إن لم‌يقتض فالوجوب ممكن، فواجب الوجود وجوبُه ممكن.

جواب: أمّا أنّ الواجب بذاته من أقسام الوجود ضروري ساعدتّني عليه؛ و أمّا أنّ مفهومه لايقتضي الضرورة إذ هو واقع على الحادث و الممكن، أيضاً بيّنٌ و ساعدتَ؛ فقولك في المقدمة: «و إن لم‌يقتض الوجودُ أن يكون واجباً فوجوبه ممكن»، غير صحيح، إذ الوجوب [٤] لايمكن إلّا أن يعنى به الإمكان العام أو المحتمل فلايضرّه أن يمكن فلاينتج نقيضَ مقصودنا؛ و إذا تأمّلتَ القسطاس السابق لاترى لهذا اتّجاهاً، إذ للماهية الذهنية المطلقة اعتباراتٌ غير ما للعينية الواقعة و هو واحد، و لاتزيد وحدته عليه، و قد علّمك القسطاس.

و اندفع بالقسطاس أيضاً، ما يُظَنّ من [٥] أنّ «الوجوب» يزيد عليه مع أنّ الوجوب ليس إلّاكمال الوجود الغير المحتاج إلى علة فحسب.

أقول: أمّا السؤال الأوّل، فهو مورَد على أنّ في الوجود موجوداً هو واجب الوجود لذاته و تقريره: أنّكم اعترفتم بأنّ طبيعة الوجود مشتركة بين جميع الموجودات سواء كانت تلك الموجودات واجبةً أو ممكنةً، و إذا كان وجود الواجب مشاركاً لوجود الممكن فلابدّ من امتيازه عنه بأمرٍ مّا زائدٍ على طبيعة الوجود، لاستحالة حصول شيئين متساويين في الماهية من غير وجود فارقٍ بينهما، فيلزم أن يكون الواجب مركّباً من الوجود.

و ذلك الفارق، و متى كان مركّباً كان معلولاً لجزئه، و كلّ معلولٍ ممكنٌ، فما فُرِض أنّه واجب ليس بواجب، هذا خلف.

---

۱. مج ۱: فيصير.　　۲. مج ۲، ك: بالتواطؤ.　　۳. مج ۱، ت: بالتشكك.

٤. مج ۲ (نسخه بدل): الإمكان.　　٥. مج ۱: ـ من.

و يمكن دفع هذا الإيراد من وجوهٍ و الذي اختاره صاحب الكتاب جواباً عنه هو أنّا لانسلّم أنّ وجود الواجب على تقدير مشاركته لوجود الممكن يجب أن يمتاز عنه بأمر زائد؛ و إنّما يلزم ذلك إن لو كان الوجود مقولاً على الواجب و الممكن بالتواطي، و ليس هو كذلك، بل هو مقول عليهما بالتشكيك، و ما يقال بالتشكيك جاز أن يكون الامتياز بين أفراده بالكمال و النقص؛ و قد عرفت أنّه امتياز بنفس الشيء لا بأمرٍ وراء ماهيته. و ذلك لايقتضي التركيب لا فى التام و لا فى الناقص؛ كما قد تحقّقتَ ذلك من القسطاس السابق و هذا هو الجواب الحقيقي.

و قد أجيب بأنّ وجود الواجب امتاز عن وجود الممكن بقيد سلبي و هو عدم عروضه لشيء من الماهيات، و القيد السلبي لايقتضي التركيب. و لولا أنّ اتّصاف الواجب لذاته يؤدّي إلى تركيب الذات ـ كما ستعرف ـ لأمكن أن يجاب أيضاً بأنّ المميّز إنّما يقتضي التركيب لو كان داخلاً في ماهية الواجب، أمّا إذا كان خارجاً عنها عارضاً لها فلا؛ و هذا و ما قبله لم‌يذكرهما في الكتاب.

و أمّا السؤال الثاني، فيصلح معارضةً لِما حكاه عن المحصّلين في إثبات التوحيد لأنّه على سياق ذلك البرهان؛ و تقريرُه: أنّ الوجود المطلق الذي هو أعمّ من الواجب و الممكن:

إن اقتضى من حيث هو وجود أن يكون واجباً، فأينما تحقّقَ الوجودُ تحقّقَ وجوبُه بالضرورة، فكان كلّ موجود واجب الوجود لذاته و هو بخلاف الواقع.

و إن لم‌يقتض من حيث هو وجود[1] ذلك، كان اقتران الوجوب بالوجود الواجبي لِعلّة هي غير ماهية ذلك الوجود فيكون الوجوب مفتقراً إلى علة، و كلّ مفتقر إلى علة ممكن فالوجوب ممكن و ذلك محال؛ لأنّ الوجوب هو الذي به صارت ماهية الواجب واجبة فلو كان ممكناً لكانت هي أولى بالإمكان.

و أيضاً، فإنّه يلزم أن يكون واجب الوجود مفتقراً في وجوبه إلى غيره فلايكون واجباً، هذا خلف.

و قد جوزّ الإمام العلاّمة **أثيرالدين الأبهري** ـ رحمه الله ـ أن يكون ذات واجب الوجود

---

۱. آس ۱: + و.

موجبة لحصول الوجوب له و يصير الوجوب مع كونه ممكناً موجباً لحصول استغنائه في وجوده عن غيره.

و قلتُ عليه في أجوبة ما أورده الإمام القدوة **نجم‌الدين [الدبيران]**[۱] ـ أمتع الله أهل العلم بدوام حياته[۲] ـ على كتاب المعالم[۳] من الأسئلة، أنّه يلزم من هذا تقدّم الوجوب على الاستغناء المتقدم على وجود الواجب، إذ لو لم‌يكن مستغنياً لَما وُجد لأنّ وجوده حينئذ لايكون من ذاته، لأنّ التقدير عدم الاستغناء عن الغير و لا من الغير، إذ لايتقدم عليه غيره فثبت[٤] تقدّم الاستغناء على وجوده:

فإن كان وجوده نفس وجوبه لزم تقدم الوجوب على نفسه بمرتبتين.

و إن لم‌يكن نفسه فلا شك أنّه حينئذ صفة و نعت للوجود فيكون متأخّراً عن الوجود المتأخر عن الاستغناء المتأخر عن الوجوب، فيتأخر عن نفسه بعدّة مراتب و هو بيّن البطلان.

و الجواب الذي ذكره في الكتاب عن هذا السؤال هو من وجهين: أحدهما معارضة و الآخر حلّ:

أمّا الوجه الأوّل و هو المعارضة، فهو أنّا نعلم علماً ضرورياً أنّ الواجب لذاته قسم من أقسام الوجود، و مع كون العلم بذلك ضرورياً فالخصم المورِد لهذا التشكيك يعترف به و يساعد عليه. و أمّا أنّ مفهوم الوجود لايقتضي أن يكون ذلك الوجود منعوتاً بالضرورة بحيث يكون واجباً فذلك ظاهر أيضاً لوقوع الوجود على الحادث و الممكن؛ فإنّهما[٥] ينافيان ضرورة الوجود و مع كون ذلك بيّناً أيضاً فالخصم يساعد عليه؛ فالواقع و موافقة الخصم دَلّا[٦] على أنّ الواجب داخل في الوجود و أنّ الوجود غير مقتضٍ للوجوب، و متى

---

۱. نسخه‌ها: الدويراني. ۲. مج ۲: ـ أمتع الله أهل العلم بدوام حياته.

۳. چنان که قبلاً ذکر شد، کتاب معالم أصول الدين يا معالم الأصولَين اثر فخررازی است. نجم الدين دبيران بر سخنان فخررازی ايراد کرده است و ابن‌کمّونه درکتابی بنام إيرادات على معالم الأصول يا «... الأصولين» بر آن پاسخ گفته و به قرار اطلاع پروفسور زابينه اشميتکه و رضا پورجوادی آن را تصحيح کرده و مؤسسهٔ پژوهشی فلسفه و حکمت ايران در تدارک چاپ آن است. ٤. مج ۲: فيثبت.

٥. مج ۲: و إنّهما. ٦. آس ۱: دالّ؛ س: دالّانِ.

كان الأمر كذلك لم‌تصدق المقدمة القائلة: «و إن لم‌يقتض الوجود أن يكون واجباً فوجوبه ممكن»، لا في نفس الأمر، و لا على مذهب الخصم:

أمّا في نفس الأمر[1]، فلأنّ الواقع بخلافه فإنّ الوجود لايقتضي الوجوب لِصدقه على الحوادث و الممكنات مع أنّ وجوب[2] الواجب لايصدق عليه أنّه ممكن[3] إلّا أن يُعنى بإمكانه الإمكان العام الذي هو عبارة عن سلب الامتناع أو مايلازم ذلك السلب؛ أو نعني بالممكنِ المحتملَ الذي يقال بمعنى تردّدِ الذهن بين طرفَي النقيض كما عرفت ـ فإنّه إذا عُني بالممكن أحد هذين المعنيين فلايضرّه للواجب[4] أي لايخرجه عن كونه واجباً أن يصدق عليه أنّه ممكن بأحدهما، لأنّهما لاينافيان الوجوب بالمعنى الذي كلامنا فيه؛ إذ ما ليس بممتنع جاز أن يكون واجباً، و ما تردّد الذهن في وجوده أو عدمه جاز وجوب وجوده في نفس الأمر أيضاً؛ و إذا عنى الخصم بـ«الإمكان» أحد المعنيَين المذكورين لم‌يكن سؤاله منتِجاً لنقيض ما قصدناه؛ و هذا هو المراد **بقوله**: «إلّا أن يعنى به الإمكان العام أو المحتمل فلايضرّه أن يمكن فلاينتج نقيض مقصودنا»؛ هذا بحسب ما الأمر عليه في نفسه. و أمّا على مذهب الخصم فلأنّه معترف بصدقِ ما هو الأمر واقع عليه فلايمكنه أن يناقضه بعد ما اعترف به أو بملزومه فهذه هي المعارضة.

و **أمّا الوجه الثاني و هو الحلّ**، فذلك هو المراد **بقوله**: «و إذا تأمّلتَ القسطاس السابق لاترى لهذا اتّجاهاً إذ للماهية الذهنية المطلقة اعتبارات غير ما للعينية الواقعة»: و توجيهه[5] و معناه، أنّ هذا السؤال إنّما كان يلزم لو كان «الوجود» من الأمور المتقرّره في الأعيان فحينئذ كان يصحّ تقسيمُه إلى أمرين و لزومُ[6] المحال من كلّ واحد منهما، كما أورد مثله في برهان التوحيد الذي حكاه عن المحصّلين. و أمّا إذا كان الوجود من الأعتبارات الذهنية فإنّك بعد تأمّلك القواعد[7] المبيّنة في القسطاس السابق لاترى لهذا السؤال اتّجاهاً، إذ الأمور العامة في الذهن كـ«العددية» و «الوحدة» لها أحكامٌ مغايرة لأحكام ما هي واقعة في الأعيان كالإنسان و غيره من الأنواع المحصّلة عيناً و كذا الجسم. و لو أورد هذا السؤال

---

۱. آس ۱: ـ و لا على مذهب الخصم؛ أمّا في نفس الأمر.
۲. س: وجود.
۳. آس ۱، ت: يمكن.
٤. نسخه‌ها چنين است و شارح خود آن را توضيح داده است.
٥. آس ۱: توجهه.
٦. مج ۲: لزم؛ آس ۱: لوازم.
۷. آس ۱: للقواعد.

دليلاً على أنّ الوجود العام من الاعتبارات الذهنية لكان صحيحاً؛ و كذا لو أورد بعد ثبوت أنّه ذهني على أنّ حكم العيني لايتعدى إلى الذهني و لا بالعكس؛ و يكون تقريره حينئذ أنّ الأمر لو كان كذلك لكان إمّا أن[١] يقتضي التخصيص[٢] بالواجب، أو لا يقتضي؛ ثم يبيّن[٣] بطلان كلّ واحد من القسمين فيتبيّن[٤] بطلان المقدم.

ثم إنّ صاحب الكتاب بعد أن قرّر السؤالين و جوابَيهما، نبّه على أنّ وحدةَ الواجب و وجوبَه لايزيدان عليه لأنّهما اعتباريان كما علم ذلك من القسطاس و محض الوجوب أنّه عبارة عن كمال الوجود المستغني عن العلة و لا مفهوم له وراء ذلك، و قد عرفت في القسطاس أيضاً أنّ كمالية الشيء لايزيد عليه في الأعيان.

و السؤالان يمكن تقريرهما في الوحدة كتقريرهما في الوجود و حينئذ يكون الجواب كالجواب و هو ظاهر مستغن عن البيان.

قال: واجب[٥] الوجود لايشارك الأشياء في معنى جنسي فلايحتاج إلى فصل.

سؤال: هو موجود لا في موضوع، فيقع تحت مقولة «الجوهر».

جواب: ليس هذا حداً[٦] للجوهر و لا رسماً حقيقياً. و مع ذلك لانعني «الموجود لا في موضوع» بالفعل، حتّى[٧] مَن علم أنّ الجيم جوهر علم بالضرورة أنّه موجود و نسبة الجوهريّة إليه غير معلولة بخلاف الوجود بالفعل؛ بل معناه أنّ له ماهيةً إذا وجدتْ تكون لا في موضوع؛ و الوجود البحت ليس كذا.

ثم الوجود إذا لم يكن جنساً ـ كما سبق ـ فبإضافة أمر سلبي ما استحقّ الجنسيةَ.

أقول: أمّا الدعوى فظاهرةٌ، لأنّ الفصل لايحتاج إليه الشيء إلّا إذا كان هناك جنس يشارك به ذلك الشيءُ غيره ليكون الفصل مميِّزاً له عن ذلك الغير، فحيث لا جنس فلا حاجة إلى الفصل المميِّز عن الغير، بل هو ممتاز بتمام ذاته. و إنّما[٨] لم يشاركه في الجنس لأنّه لو شارك فيه لكان فيه تركيب معنوي في الذهن و قد سبق بيان استحالته.

---

١. س: ـ أن.
٢. ت، آس ١: التخصص.
٣. مج ٢، آس ١: بيّن.
٤. ت، آس ١: فيتعيّن.
٥. ك: و واجب.
٦. مج ١: حد.
٧. ك: + أنّ.
٨. آس ١: إنّه.

و أمّا السؤال المورَد على الدعوى، فتوجيهه أنّكم قلتم إنّ واجب الوجود لايشارك الأشياء في معنى جنسي، و هذا منقوضٌ بأنّه يشارك[١] غيره في الدخول تحت مقولة الجوهر، و الجوهر جنس فقد شارك الجواهر في الدخول تحت الجنس. أمّا مشاركته في الدخول تحت الجوهر فلأنّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع و لا شك أنّ واجب الوجود لذاته يصدق عليه أنّه موجود و يصدق عليه مع ذلك أنّه لا في موضوع كما عرفت:

و أمّا أنّ «الجوهر» جنسٌ فكأنّه لم يعوّل[٢] فيه إلّا على الشهرة لا غير و إن كان هو لا يرى ذلك كما تبيّن.

و أمّا الجواب فمن وجهين:

الوجه الأول: لانسلّم أنّ «الموجود لا في موضوع» معرِّفٌ للجوهر من حيث هو جوهر، لا تعريفاً حدّياً، و لا تعريفاً رسمياً بالحقيقة، و إليه أشار **بقوله:** «ليس هذا حدّاً للجوهر و لا رسماً حقيقياً»؛ و على تقدير تسليمنا أنّه حدٌّ أو رسمٌ فليس المراد به أنّ الجوهر هو الموجود بالفعل لا في موضوع؛ إذ لو كان الوجود بالفعل مأخوذاً في تعريف الجوهر لكان كلّ من علم جوهرية شيء من الأشياء علم بالضرورة أنّ ذلك الشيء موجود بالفعل لوجوب صدق القول الشارح على المعرَّف به؛ و ليس الأمر كذا فإنّا قد نعلم مثلاً أنّ العنقاء جوهرٌ و لانعلم هل لها وجود أم ليس؛ و هذا معنى **قوله:** «و مع ذلك لانعني الموجود لا في موضوع بالفعل حتى من علم أنّ الجيم[٣] جوهر علم بالضرورة أنّه موجود».

و أمّا **قوله:** «و نسبة الجوهرية إليه غير معلولة بخلاف الوجود بالفعل»: فإنّه يريد به أنّ الماهية التي هي جوهر. ليس أنّ جاعلاً جعلها جوهراً بل هي لذاتها جوهر كالإنسان، فإنّ جوهريته لذاته لا أنّ سبباً خارجاً عنه جعلها جوهراً و لولا ذلك السبب لكان يكون إنساناً غير جوهر؛ و لا[٤] كذلك وجود الماهية بالفعل إذ هو معلول لفاعل[٥] الفعل و لولا الفاعل لَما كان شيء من الممكنات موجوداً. فليس الجوهرية عبارة عن الوجود بالفعل سواء كان ذلك

---

١. آس ١: شارك. ٢. آس ١: لم يقل.

٣. آس ١، س: ناخوانا است ظاهراً «الجسم». ٤. ت: و لولا.

٥. ت، آس ١: ـ لفاعل.

الوجود في موضوع أو لا في موضوع و هذا هو قياس من الشكل الثاني، هكذا: نسبة الجوهرية إلى الجوهر ليس معلولةً، و نسبة الوجود إلى الجوهر معلولةٌ، فنسبة الجوهرية إلى الجوهر غير نسبة الوجود إليه، فليس جوهرية الشيء عبارة عن وجوده بالفعل لا في موضوع، فلايصلح «الموجود[۱] بالفعل لا في موضوع» أن يكون معرِّفاً للجوهر. و لمّا بيّن أنّ «الموجود لا في موضوع»، بمعنى الموجود[۲] بالفعل لايصلح أن[۳] يكون معرِّفاً للجوهر، ذكر أنّ العبارة المذكورة قصدوا بها حيث جعلوها معرِّفة للجوهر بمعنى آخر و هو المراد **بقوله:** «بل معناه أنّ له ماهية إذا وجدت تكون لا في موضوع»، يريد أنّ معنى لفظ «الموجود لا في موضوع» هو ذلك؛ فلايلزم أنّ من علم الجوهرَ علم أنّه موجود بالفعل، و لا أنّ الجوهرية معلَّلة بخارج؛ و مع هذا، فلايصدق على واجب الوجود أنّه جوهر بهذا المعنى، إذ هذا المعنى لايصدق إلّا على ما وجوده زائد على ماهيته، و الواجب لذاته لكونه وجوداً[٤] مجرداً لايصح أن يقال إنّه ماهية إذا وجدت كانت[٥] كذا؛ و بهذا يظهر المقصود من **قوله:** «و الوجود البحت ليس كذا».

الوجه الثاني: إنّ الموجود ليس بجنس للموجودات بدليل أنّ الجنس ذاتيٌّ فلايتصور ما يحمل عليه حملَ الجنسية بدون تصوره و الموجود ليس بهذه المثابة؛ و لأنّه قد[٦] يعلّل بالخارجي و ليس الذاتي كذلك، و قد سبق بيان هذا في المنطق. و إذا كان الموجود ليس بجنس فإذا انضمّ إليه قيد سلبي و هو «كونه لا في موضوع» فكيف تجعله إضافةُ الأمر السلبي «جنساً» بعد أن لم‌يكن كذلك. فـ«الموجود لا في موضوع» الصادق على الواجب ليس بجنس، فاندفع الإشكال.

و هذان الوجهان أجاب بهما بعد أن سلّم إلى السائل أنّ الجوهر جنس و في حكمة الإشراق[۷] بيّن أنّ الجوهر ليس بجنس محتجّاً بأنّ الجوهرية[۸] خارجة عن حقيقة الجواهر كما أنّ العرضية خارجة عن حقيقة[۹] الأعراض، إذ هما أعني الجوهرية و العرضية من

---

۱. آس ۱: لموجود.
۲. س، آس ۱: الوجود.
۳. مج ۲: ـ أن.
٤. آس ۱: موجوداً.
٥. س: كان.
٦. س: ـ قد.
۷. حكمة الإشراق، ص ۷۰، ۷۲.
۸. آس ۱: الجوهر.
۹. آس ۱: حقائق.

الصفات العقلية. و كما أنّا نعقل شيئاً و نشك في عرضيته كذلك نعقله و نشك في جوهريته. فإنّ الإنسان إذا شكّ في عرضية شيء يكون قد شك في جوهريته أيضاً فليست الجوهرية و[1] العرضية بذاتييّن فليسا بجنسين. فمن اعترف بأنّ العرضيّة ليست بجنس للأعراض بعين[2] هذا الدليل ثم ادّعى أنّ «الجوهرية» جنس للجواهر فقد خرج عن الجادة المستقيمة في النظر؛ هذا فحوى كلامه في ذلك الكتاب و هو جدلي.

و التحقيق أنّ «الجوهرية» عبارة عن كمالية في نفس الشيء[3] يغنيه عن الموضوع أو المحل على رأي الأقدمين و يتبع ذلك سلب الموضوع. و الإضافة إلى الموضوع إنّما لزمت من ضعف هوية ما استندتْ بقوامها، و أمّا في هذا الكتاب و كلامه في السؤال و جوابه إنّما هو على تقدير جنسية الجوهر و إلّا لم تكن حاجة إلى مثل هذا التطويل، بل و لا كان يتوجه على الدعوى سؤال يفتقر إلى جواب و ذلك ظاهرٌ.

قال: و إذ لا جنس له و لا فصل[4] فلا حدّ له.

و إذ لا واجب غيره فلا ندّ له.

و لمّا كان بريّاً عن الموضوع فلا ضدّ له ـ على ما سبق ـ و كلٌّ معلوله[5] فلا «ضدّ» له الذي فسّر في إطلاق العامة بالمساوي[6] في القوة الممانع.

و لا بُعدَ له، فلا جهةَ، فلا إشارة إليه إلّا بإشارة عقلّية و هو الوجود البحت، فلا ذات في نفسه موجود إلّا هو؛ و إذ كلّ هوية شرر من نوره، فلا هو على الإطلاق إلّا هو.

و لمّا امتنع فيه القسمةُ على الاعتبارات فهو الواحد المطلق، و هو الحق، لأنّ حقيقة كلّ شيء خصوصيةُ وجوده الثابتِ له، فلا أحقّ بالحقيقة ممّن[7] نفس وجوده خصوصية.

و «الحقّ» قد يقال بإزاء ما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً، فلا أحقّ بأن يكون

---

۱. ت: + لا. ۲. ت، آس ۱: تعيّن.

۳. حكمة الإشراق، ص ۷۰: «إذ الجوهرية عندنا ليست إلّا كمال ماهية الشيء ...».

٤. ك: + له. ٥. مج ۲: معلول. ٦. مج ۱: + و.

۷. مج ۱: من.

حقاً ممّن يدوم الاعتقاد بوجوده صادقاً؛ بل و بأنّه لذاته موجود؛ بل[١] و لأنّه هو الوجود البحت.

و هو الخير المحض، باعتبار أنّه يتشوّقه كلّ شيء و منه وجوده؛ و باعتبار أنّه نافعٌ[٢]؛ و الشرّ عدمي ـ كما ستعرف ـ و الإمكان شرٌّ إذ ليس فيه استحقاق وجود، و أُخِذ[٣] عدمياً لهذا المعنى؛ فالخير المطلق هو الوجود المطلق.

و هو تامٌّ لم يفصله[٤] من نوعه ما يكون ذاتاً أُخرى.

أقول: قوله: «و إذ لا جنس له و لا فصل، فلا حدّ له»: هذا إنّما يتم إن لو لم يتركب الحدّ من غير الجنس و الفصل؛ و جاز تركّبه من غيرهما في غير الحقائق الأصلية كما علمت فالأجود أن يقال: «و إذ لا جزء له لا في الأعيان و لا في الأذهان فلا حدّ له»، إذ كلّ محدود كما عرفت في المنطق لا بدّ و أن يكون مركّباً في المعنى.

قوله: «و إذ لا واجب غيره فلا ندّ له»: يريد بـ«الندّ» المِثل؛ و من المعلوم أنّه إذا لم يكن في الوجود إلّا واجب واحد و هو الوجود المجرد الذي لا أتمّ منه لم يكن في الوجود ما هو مماثل له كما علمت.

قوله: «و لمّا كان بريّاً عن[٥] الموضوع فلا ضدّ له على ما سبق»: يريد أنّ التوارد على موضوع واحد مأخوذٌ في حد الضدين ـ كما مرّ ـ و كلّ[٦] ما لم يكن له موضوع لم يكن له ضد، و كذا إذا أُخِذ في حد الضدين[٧] ـ عوض الموضوعِ ـ المحلُ لم يكن له ضدّ بهذا المعنى أيضاً إذ لا محلّ له أصلاً.

قوله: «و كلٌّ معلولُه فلا ضدّ له الذي فسّر في إطلاق العامة بالمساوي في القوة الممانع»؛ يريد أن ينفي ضده بالمعنى العرفي كما نفاه بالمعنى الاصطلاحي؛ فمعنى لفظة «الضدّ» في اصطلاح الحكماء هو الذي ذكرناه في فصل المتقابلات، و معناها في عرف العامة هو هذا المذكور هاهنا و إذا كان كلّ ما عداه معلولاً له و كان المعلول يمتنع مساواته للعلة في القوة ـ

---

١. مج ٢، آس ٢: ـ بل.
٢. آس ١: ـ نافع.
٣. مج ٢: فأخذ.
٤. مج ٢، ك: لم يفصل.
٥. ت، آس ١: ـ عن.
٦. س: فكلّ.
٧. ت: ـ كما مرّ و كلّ ما لم يكن له موضوع لم يكن له ضد. و كذا إذا أُخِذ في حد الضدين.

إذ لابدّ و أن تكون العلة في ذلك أقوى كما تمثّلَ به من النور الأضعف المعلول للنور الأشدّ ـ فبالضرورة يمتنع أن يكون له ضدّ بالمعنى العامي.

قوله: «و هو الوجود البحت فلا ذات في نفسه موجود إلّا هو»؛ فاعلم أنّ الموجود ينقسم إلى موجود لذاته و بذاته، و إلى موجود لذاته لا بذاته، و إلى موجود لا لذاته و لا بذاته:

فالأوّل[1]، هو البارئ عزّ و علا، فإنّه موجود «لذاته» إذ ليس وجوده لغيره، و «بذاته» لاستغنائه عن السبب؛ و قد عرفت أنّ ما هذا شأنه يجب أن يكون وجوداً بحتاً فيكون موجوداً في نفسه لا بوجود زائد عليه.

و الثاني، هو[2] الجوهر على رأي الأقدمين فإنّ وجوده ليس لغيره إذ ليس في محل فهو لذاته و ليس وجوده بذاته لافتقاره إلى سبب.

و الثالث، هو العرض إذ وجوده لا لذاته بل لمحله، و لا بذاته بل بسبب موجب له.

قوله: «و هو الخير المحض باعتبار أنّه يتشوّقه كلّ شيء»: فاعلم أنّه لم يُقِم البرهان على تشوّقِ[3] كلّ شيء له. و لعلّ أنّ البرهان على ذلك يتبيّن من أثناء ما يأتي في المستأنف من الأبحاث.

[في إثبات الواجب تعالى من طريق الجسم و الحركة]

قال: و طريق آخر من البرهان على واجب الوجود، هو أنّ الهيولى غير واجبة، و لا الصورة[4]، و إلّا استغنى كلٌّ عن صاحبه؛ و لايجوز أن يكون شيئان كلٌّ يجب به وجود الآخر، فيكون علةً لنفسِه و علتِه، و ذلك محال؛ فمجموعهما[5] و هو «الجسمُ» ممكنٌ و محتاج[6] إلى واجب غير جرمي و إلّا عاد الكلام إليه؛ و الأجسام واجبة التناهي.

و لايتركب ذلك الواجب عن أمرين و إلّا كانت[7] حاله حال الجسم.

---

۱. مج ۲: و الأول.
۲. آس ۱: و هو.
۳. مج ۲: تشويق.
٤. مج ۱: الضرورة.
٥. مج ۱: مجموعهما.
٦. مج ۱: يحتاج.
۷. مج ۱: كان.

و أيضاً لمّا عرفتَ أنّ الحركات ليست بطبيعية للجسم، فلها محرِّك غير متحرك و غير[١] متغيّر، فإن[٢] أمكن انتهى إلى واجب.

و الطريق الأوّل أشرف؛ فننظر إلى الوجود فنشهد بالواجب فنعرف[٣] الواجبَ، و به غيرَه.

أقول: هذا طريق مأخذه من الجسم و حركاته:

أمّا من الجسم، فلأنّ كلّ واحد من الأجسام النوعية مركب من هيولى و صورة سواء قلنا بهيولى هي أبسط من الجسم، أو لم نقل، و سواء اعترفنا بالصورة المقوّمة لمحلّها، أو لم نعترف؛ فإنّه لابدّ من وجود هيآت زائدة على الأجسام، بها امتازت الأجسام و تعيّنت و المجموع المركب من الجسم من حيث هو جسم و من تلك الأمور المميِّزة هو الجسم النوعي كالماء و الهواء و الأرض و السماء، فإنّ هذه و غيره من الأجسام النوعية اشتركت في الجسمية و امتاز كلّ واحد عن الباقي بأمر زائد. و ما به الاشتراك و هو الجسم المطلق تسمّى «هيولى» و ما به الامتياز تسمّى «صورة»؛ فكلّ جسم نوعي مركّب منهما. و لايجوز أن تكون الهيولى واجبة لذاتها لافتقارها في وجودها إلى الصورة ضرباً من الافتقار، و لا الصورة أيضاً يجوز أن تكون واجبة لكونها مفتقرة إلى الهيولى التي هي محلّها، فكلّ[٤] واحد من الهيولى و الصورة ممكن. و بهذا يظهر معنى **قوله:** «إنّ الهيولى غير واجبة و لا الصورة و إلّا استغنى كلّ عن صاحبه» فإنّ هذه شرطية متصلة استثنى فيها نقيض التالي و هو عدم استغناء كلّ واحد من الهيولى و الصورة عن الآخر بما[٥] سبق بيانه في العلم الطبيعي، فأنتج نقيض مقدّمها و هو أنّه ليس و لا واحد من الهيولى و الصورة بواجب الوجود لذاته. فهما ممكنان. و إنّما لم يصرّح بالاستثناء لدلالة القرينة عليه.

و إذا كانا ـ أعني الهيولى و الصورة ـ ممكنَين، فكلّ واحد منهما يفتقر إلى علةٍ فتلك العلة إمّا أن تكون هي الآخر أو غيره؛ فإن كانت هي الآخر بحيث تكون الهيولى علة للصورة، و الصورة علة للهيولى، لزم أن يكون كلّ منهما علةً لنفسه، و علّةً لعلّةِ نفسه، و هو الدور الذي

---

١. مج ٢: لا.
٢. مج ١: و إن.
٣. ك: فيعرف ... فيشهد ... فنعرف.
٤. س: و كل.
٥. مج ٢: كما.

قد تقرّر[1] بيان فساده؛ و هذا هو معنى **قوله**: «و لايجوز أن يكون شيئان كلّ يجب به وجود الآخر فيكون علة لنفسه و علته و ذلك محال»؛ و إذا لم‌يكن علةُ كلّ واحد هي الآخر مع أنّه لابدّ لكلّ منهما من علة، فهناك علة خارجة عنهما[2]، و الجسم عبارة عن مجموعهما فيكون مفتقراً إليهما و إلى تلك العلة الخارجة فيكون ممكناً أيضاً لا محالة و هو المراد من **قوله**: «فمجموعهما و هو الجسم ممكن».

و أمّا **قوله**: «و محتاج إلى واجب غير جرمي و إلّا عاد الكلام إليه و الأجسام واجبة التناهي»: فاعلم أنّ معناه أنّه لمّا ثبت إمكان الجسم و جزئيه اللذين هما الهيولى و الصورة، وجب احتياجه إلى غيره و لابدّ من الانتهاء إلى الواجب لئلايلزم الدور أو التسلسل و قد سبق بيان بطلانهما فيما سلف.

و ذلك الواجب يستحيل أن يكون جرميّاً و أراد بالجرمي «الجسمَ» و ماينسب إليه، إمّا بأنّه جزؤه، أو عرضي له. أمّا الجسم و جزؤه ـ و هو إمّا الهيولى أو الصورة ـ فلِما قرّر؛ و أمّا العرضي فلأنّ الجسم لمّا لم‌يكن واجباً فما هو عرضي له، أولى أن لايكون واجباً لافتقاره إليه. و لو جاز أن يكون ذلك الواجب الذي يحتاج إليه الجسم جرمياً سواء كان ذلك الجرمي هو الجسم أو ما ينسب إليه بالجزئية أو العرضية، لعاد الكلام في احتياجه، إمّا إلى غير جرميّ و هو المطلوب؛ أو إلى جرمي آخر كذلك إلى غير النهاية و هو محال؛ لأنّ الأجسام واجبة التناهي فعرضيّاتها أيضاً كذلك و كذا أجزاؤها إذ لايوجد كلّ واحد من الهيولى و الصورة بدون وجود صاحبه كما بيّن في الطبيعي؛ فلايوجد واحد منهما إلّا و الجسم حاصل فيجب التناهي فيهما كما وجب في الجسم، فتعيّن انتهاء الأجسام في حاجتها إلى واجب ليس بجسم و لا حالّ فيه و لا جزء منه.

و **قوله**: «و لايتركّب ذلك الواجب عن أمرين و إلّا كانت حاله حال الجسم»: فالمراد منه نفيُ التركيب عن الواجب مطلقاً إذ لو كان مركباً لكان مفتقراً إلى كلّ واحد من جزئيه، فكان ممكناً كما سبق، فيحتاج آخر الأمر إلى ما لايكون مركباً كما احتاج الجسم آخر الأمر إلى ما ليس جسماً و لا جسمانياً.

---

۱. آس ۱: تكرر. ۲. مج ۲: عنها.

و إذا أردنا تلخيص هذا البرهان مع الإيضاح، قلنا: كلّ جسم مركّب من هيولى و صورة، لأنّه لايخلو إمّا أن توجد هيولى أبسط من الجسم، أو لا توجد:

فإن وجدت فالأمر ظاهر.

و إن لم توجد فالجسم المعيّن شارَكَ باقي الأجسام في الجسمية و فارقَها بهيئة مميّزة، فما به الاشتراك هيولى و ما به الامتياز صورة و كلّ واحد منهما مفتقر إلى الآخر على كِلَي التقديرين كما بيّن في العلم الطبيعي، فليس و لا واحد منهما بواجب فهو ممكن:

فإمّا أن يجب كلّ واحد منهما بوجود الآخر على سبيل الدور و هو محال لاستحالة أن يكون الشيء علة لنفسه و لعلته.

أو لايجب كذلك، فيفتقر إلى علة خارجة.

و إذا كان كذا، فالجسم المركّب منهما مفتقر إليهما، أو[١] إلى تلك العلة فيكون ممكناً أيضاً. و كلّ ممكن فهو محتاج إلى الواجب كما مرّ في الطرق السالفة، فالجسم محتاج إلى الواجب.

و لايجوز أن يكون ذلك الواجب جرميّا أي لايجوز كونه جسماً، أو أحد جزئيه، أو أعراضه، و إلّا عاد الكلام في احتياجه؛ و لابدّ من الانتهاء إلى ما ليس بجرمي لوجوب تناهي الأجسام الموجب لوجوب تناهي أعراضها و أجزائها، لامتناع انفكاك[٢] أحد جزئيه عن الآخر كما بيّن في الطبيعيات؛ فلابدّ من وجود واجب غير جرميّ و لا مركّب[٣] أيضاً كيف كان؛ و إلّا لكان ممكناً لافتقاره إلى جزئيه فينتهي إلى واجب غير مركّب كما انتهت[٤] إلى واجب غير جسم فهذا هو المأخذ الذي من الجسم.

و أمّا المأخذ الذي من حركات الجسم فهو المراد بقوله: «و أيضاً لمّا عرفت أنّ الحركات ليست بطبيعية للجسم فلها محرِّك غير متحرّك و غير متغير فإن أمكن انتهى إلى واجب». و تفسير ذلك أنّك عرفت في الطبيعيات أنّ الحركة إمّا طبيعية، أو إرادية، أو قسرية؛ و كيف كان فالجسم لايقتضيها لذاته:

أمّا في الإرادية و القسرية فظاهرٌ.

---

١. مج ٢: و. ٢. آس ١: ـ انفكاك. ٣. آس ١: مركباً.

٤. س: + الأجسام.

و أمّا في الطبيعية فلأنّها لابدّ و أن تبتني على [1] أمر غير طبيعي.

فكلّ [2] حركة للجسم لها محرِّك و ذلك المحرِّك إمّا متحرك في ذاته، أو غير متحرك:

فإن كان متحركاً عاد الكلام في محرِّكه و لابدّ من الانتهاء إلى ما لايكون متحركاً لاستحالة الدور أو التسلسل.

و إن لم‌يكن متحركاً و لا متغيراً فإمّا أن يكون واجباً أو ممكناً:

فإن كان واجباً فهو المطلوب.

و إن كان ممكناً فلابدّ من انتهائه إلى الواجب كمّا مرّ بيانه.

فبهذا يثبت وجود الواجب و يتبيّن أنّه لايجوز عليه الحركةُ و لا التغيُّرُ بوجهٍ من الوجوه. و قد قرّر هذا المأخذ في غير هذا الكتاب [3] تقريراً لطيفاً لم‌أر الإخلال به لحُسنه و إن لم‌يكن مطابقاً لما قرّره به في التّلويحات و هو أنّ حركةً ممّا عندنا كما لسهمٍ أو دُوّامة [4] لانشكّ في نقصان ميلِها شيئاً فشيئاً و ليس أنّ الميل متراكم يبطل منه شيء و يبقى شيء بل بطل منه تامٌّ و حدث ناقصٌ ـ كما عرفت في مباحث الشدة و الضعف ـ فلذلك الميلِ الحادثِ مرجِّحٌ و ليس المرجِّحُ طبيعةَ السهم مثلاً، فإنّها منافية لتلك الحركة؛ و لا الميل السابق فإنّه لايبقى عند وجود اللاحق، و لايكون [5] موجباً للاحقٍ مع نفسه، فإنّه يلزم في باقي الميول اللاحقة هكذا، فتجتمع ميول دفعة و تبطل معاً و هو محال. ثم يجب أن يشتد الميل بالتضاعف لا أن يضعف، و ليس مرجّح الميول المتعاقبة الفاعلُ لانقطاع تصرّفِه عنها، فإنّه لو أراد بعد الانفصال أن لايحصل التفاوت في ميول السهم لَما طاوعَه؛ فالميول المتفاوتة محتاجة إلى مرجِّح خارج هو المحرِّك لِما [6] يظنّ الإنسانُ أنّه محرِّكُه. و ليس المحرِّك الخارج هو الهواء فإنّ المتحرك قاسرٌ له بالخرق و بالتفريق، و لا غير الهواء من الأجسام الباقية و إلّا ما انقطع الميل حيث انقطع بالضعف، فتعيّن أن يكون المحرّك لذلك الشيء مجرداً؛ و ذلك المجرد إن كان الواجب فهو المراد، و إن كان ممكناً فينتهي إلى الواجب بذاته.

---

١. آس ١: إلى. ٢. مج ٢: و كلّ.

٣. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ١، المقاومات، ص ١٨٥: «طريقة أخرى و هي من خواصّ هذا الكتاب...».

٤. دُوّامة: فرفره چوبی. ٥. مج ٢: فلايكون. ٦. س: كما.

و بعد أن قرّر صاحب الكتاب الطريقة المأخوذة من الأجسام و حركاتها، بيّن أنّ الطريق الأوّل المذكور في إثبات الواجب هو أشرف من هذا الطريق لأنّا في ذلك الطريق نظرنا إلى نفس الوجود من حيث هو وجود، فشهد بوجود الواجب لذاته فعرفنا وجود الواجب و نعرف به غيره من الممكنات، لأنّا نستدل من وحدته و تنزّهه عن جهات الكثرة أنّ الصادر الأوّل عنه عقلٌ ثم نتوصّل إلى معرفة كيفية صدور باقي معلولاته كما سيأتي بيانه؛ و في هذا الطريق نظرنا إلى إمكان الأجسام و حركاتها أوّلاً، ثم استدللنا بذلك على وجود الواجب عزّ و علا.

و اعلم أنّ الطريق الأوّل و إن كان من هذا الوجه أشرف فلايبعد أن يكون هذا الطريق أشرف من وجه آخر و قد رجّحه في غير هذا الكتاب[1].

[واجب الوجود لايقع تحت مقولةٍ]

قال: طريق آخر: و إذ يسّر الله لنا برهان حصر المقولات فيما ذكرنا، فواجب الوجود لايقع تحت مقولةٍ إذ ما من مقولة إلّا و شوهد من جزئياتها حادثٌ أو مفتقر إلى مميّز أو محلٍ، فيكون ممكناً، فيمكن جنسه المخصّص، ففي طبيعة[2] جنسه الإمكانُ؛ إذ ما يجب لماهيته لايمكن بسببٍ[3]؛ فجميع المقولات ممكنةٌ مفتقرة إلى واجبٍ لايقع تحتها، فيكون وجوداً بحتاً غير متكثّر[4]، فيحوج التكثرُ إلى مُميّز مُؤذِنٍ بالإمكان.

أقول: قد عرفت أنّ المقولات قد حصرها في خمسة: الجوهر و الكمّ و الكيف و الإضافة و الحركة. فالجوهر قد شوهد من جزئياته الجسم و هو مفتقر إلى الهيآت المميّزة، و الأعراض الأربعة افتقارها إلى المحل ظاهر، و حدوثُ بعضها ظاهر أيضاً. و هذه الثلاثة أعني الحدوث، و الافتقار إلى المميّز، و الافتقار إلى المحل، هي دالّة على إمكان الحادث و المفتقر. فيركّب قياس هكذا: «كلّ مقولة فبعض جزئياتها إمّا حادث أو مفتقر إلى مميِّز أو

---

۱. المقاومات، ص ۱۹۰: «و أظهر البراهين .... و بالجملة، طريقة الحركات حسنة صحيحة».
۲. مج ۱: الطبيعة.
۳. مج ۲: ـ بسببٍ.
٤. آس ۲: مكثرة.

محل، و كلّ ما بعض جزئياته كذا فبعض جزئياته ممكن» ينتج: «فكلّ مقولة بعض جزئياتها ممكن» و هذا هو تفسير **قوله**: «إذ ما من مقولة إلّا و شوهد من جزئياتها حادث أو مفتقر إلى مميّز أو محل فيكون ممكناً»؛ ثمّ نأخذ نتيجة هذا القياس مقدمة في قياس آخر على هذه الصورة: «كلّ مقولة فلها جزئي ممكن، و كلّ ما له جزئي ممكن فهو ممكنٌ، فكلّ واحد من المقولات ممكن» و تبيّن الكبرى بأنّ «ما جزئيه ممكن لو لم‌يكن هو ممكناً لكان إمّا واجباً أو ممتنعاً» و قد بيّن في الضوابط التي في أواخر المنطق[1] أنّ ما يجب على العام لطبيعته و يمتنع عليه، يجب و يمتنع على الخاص، فلو كانت المقولة العامة واجبةً لكان جزئيّها[2] واجباً و كذا لو كانت ممتنعة مع أنّها ظاهرٌ أنّها ليست بممتنعة. و من هذا يتبيّن صحة **قوله**: «فيمكن جنسه المخصَّص»: و يريد بذلك الجنس الطبيعي و هو الحصة الموجودة في الجزئي الممكن الداخل تحته إذ هي المتخصّصة بذلك الجزئي كالحيوانية المتخصَّصة بالإنسان أو يريد لا مطلق الحيوانية و قد أوضح هذا في علم المنطق.

و أمّا **قوله**: «ففى طبيعة جنسه الإمكان إذ ما يجب لماهيته لايمكن بسبب»: معناه أنّ جنس ذلك الجزئي الممكن هو ممكن بحسب طبيعته المعروضة للجنسية لا في مجرّد جنسيته فقط، أو لأجل عروض نسبة كونه ذهنيّاً؛ فماهية ما صدق عليه أنّه جنس لجزئي ممكنٍ هو ممكنٌ[3] أيضاً؛ لأنّه ليس بممتنعٍ و إلّا ما وقع ـ و لم‌يذكر ذلك في الكتاب لوضوحه ـ و لا واجبٍ و إلّا ما كانت الحصة التي في الجزئي منه ممكنةً، فإنّ ذلك يقتضي انقلاب الشيء من الوجوب الذاتي إلى الإمكان بسبب مقارنة بعض المخصّصات أو غير ذلك من الأسباب و هو محال؛ إذ ما هو لماهيته واجب لايجعله شيء من الأشياء ممكناً ألبتة، فإنّ كلّ ما كان لماهية الشيء فهو لازم لتلك الماهية أينما وجدت؛ فقد بان أنّ جميع المقولات ممكنة، و قد تبيّن فيما سلف أنّ كلّ ممكن فهو مفتقر إلى الواجب و كلّ واحد من المقولات كذلك. و يجب أن يكون ذلك الواجب غير واقع تحت مقولة منها و إلّا لكان فيه جهة إمكانية باعتبار الجنس[4] فكان ممكناً و هو محال. و هذا هو برهان **قوله**: «لايقع تحتها»، و إذ لم‌يدخل تحت مقولة فليس له ماهية و وجودٌ بل وجوده ماهيته، فإنّ كلّ ما يزيد وجوده

---

۱. در جلد اول همين اثر.
۲. مج ۲: لكانت جزئيّاتها.
۳. آس ۱: ـ لجزئي ممكنٍ هو ممكنٌ.
۴. س: الجسم.

على ماهيته فهو داخل تحت أحد المقولات كما عرفت في حصرها و ذلك هو تقرير **قوله**: «فيكون وجوداً بحتاً».

و أمّا **قوله**: «غير متكثر فيحوج التكثر إلى مميّز مؤذن بالإمكان»: فتقريره[١] أنّه على تقرير التكثر يلزم الاشتراك في الماهية التي هي نفس الوجود؛ و ليست اعتبارية لأنّها ماهية الواجب، فلو زاد الواجب لذاته على الواحد و ليكونا في الفرض اثنين:

فهما لا يختلفان في الحقيقة لِما مضى.

[إشارة إلى أقسام الامتياز]

و لا يمتاز أحدهما عن الآخر:

[١] بنفس ما اشتركا فيه.

[٢] و لا بأمر يفرض أنّه لازم للحقيقة، إذ يشتركان فيه، فإنّ الاشتراك في الملزومات يقتضي الاشتراك في اللوازم.

[٣] و لا بعارض غريب، فإنّه يوجب المخصِّص الخارجي و ليس وراءهما مخصِّص.

[٤] و لا يصحّ أن يخصِّص كلّ واحد منهما نفسَه بشيء فيتقدّم تخصّصه على تخصّصه.

[٥] و لا أنّ يخصِّص كلّ منهما صاحبَه بشيء فيتقدم تخصُّصُه على[٢] تخصُّصِ مخصِّصه فيكونا قبل التخصيص متعيّنَين لا بالمخصِّص.

[٦] و لا يمتازانِ بكمال و[٣] نقص، فإنّ الكمال في الكامل منهما إن كان ليس لعلة فيجب أن يكون وقوع النقص في الناقص بعلة إمّا مرتبة[٤] فاعل أو قابل أو غيرهما من المخصّصات فلا يكون[٥] الواجب لذاته إلّا الكامل؛ و أمّا الناقص فيكون ممكناً.

فهذه هي أقسام الامتياز لا يمكن الزيادة عليها و كلّ واحد منها ينافي وجوب المفروض أنّهما واجبين؛ فقد بان أنّ المميّز الذي يحتاج إليه في التكثر يدلّ على إمكان المتكثّر.

---

١. س: و تقريره.

٢. ت: ـ تخصّصه، و لا أنّ يخصِّص كلّ منهما صاحبه بشيء فيتقدم تخصُّصه على.

٣. س: + لا.

٤. س (ظاهراً): قريبة؛ مج ٢: جزئية.

٥. آس ١: و لا يكون.



قال:

التلويح الثاني
في كلام جملّي في صفاته

إنّ من المعقول قسمين[١]: ذاتٌ كمالُها بنفسها، و ذاتٌ فُرِض أنّ جميع ما للأُولى بنفسها، فلها مع الضمّات[٢]، و صريح العقل حاكم[٣] بأنّ الأُولى أتمّ، لعدم افتقارها في كمالها إلى زائد. فالمتجرّدةُ عن الصفات إذاكان لها في نفسها من الكمالات ما للمحفوفة بها بل أكثر، فهي أكمل.

ضابط: كلّ ذات فعلتْ و قبلتْ، فالفعل بجهةٍ و[٤] القبول بأخرى لوجهين:

الأوّل، أنّ «الفعل» للفاعل[٥] قد يكون في غيره، و «القبول» للقابل لايكون في غيره.

و الثاني، أنّ القابليةَ لايقتضي إلّا التهيّؤ[٦] و الاستعداد، و الفاعليةَ[٧] مقتضيةٌ للوجوب[٨]، فالمقتضي للإمكان غير جهة تقتضي[٩] الوجوب، و الوجوب مبطل للقوة التي اقتضاها القابلية، و لايُبطِل شيء بذاته ما اقتضاه لذاته، فهما جهتان؛ و لو كانتا

---

١. آس ١، مج ٢: قسمان.
٢. مج ٢: الصفات.
٣. ك: و صريح العقل حاكم؛ ساير نسخهها: صرّح العقل حاكماً.
٤. مج ١: ـ و.
٥. آس ٢: للفاعلية.
٦. مج ١: التهيأ.
٧. ك: الفاعليةُ.
٨. مج ١: للوجود؛ مج ٢: الوجوب.
٩. مج ٢: مقتضي.

جهةً واحدة لقبلَ كلَّ ما فعل بنفسه و فعل كلَّ ما قبلَ بنفسه؛ و هاتان [1] الجهتان يعود الكلام إليهما حتى تنتهي إلى جهتين في حقيقة الذات إن كان ما استفادتهما [2] من غيرها.

أقول: قوله: «إنّ الفعل للفاعل قد يكون في غيره و القبول للقابل لايكون في غيره»؛ هو قياس من الشكل الثاني صغراه ممكنة و كبراه ضرورية، و قد عرفت في المنطق أنّ النتيجة من هذا الاختلاط ضروريةٌ فجهة الفعل غير جهة القبول بالضرورة. و الصغرى احتمل أن تكون ممكنة بالإمكان العام أو بالإمكان الخاص و كيف كان فالمقصود حاصل. و لولا التقييد في الصغرى بـ«قد يكون» لكانت ضرورية فكان [3] يفهم منها أنّ فعل الفاعل أبداً في غيره و يلزم من ذلك أنّ الشيء الواحد لايكون فاعلاً و قابلاً. و قصدُنا من إثبات مغايرة جهة الفعل لجهة القبول هو إثبات ذلك، لنستعمل مقدمة في نفي الصفات الثبوتية عن واجب الوجود لذاته؛ فلولا هذا القيد لكان قد صادَرَ على [4] المطلوب و هو محال. و تلك المقدمة بهذا القيد بيّنةُ الصدق و بدونه لايظهر صدقُها إلّا ببيان.

و **قوله:** «إنّ القابلية لايقتضي إلّا التهيّؤ و الاستعداد، و الفاعلية مقتضية للوجوب» هو من الشكل الثاني أيضاً إلّا أنّ صغراه هي الضرورية و كبراه هي الممكنة على خلاف ما قبله؛ فإنّ الفاعل لايقتضي الوجوب إلّا إذا كان علة تامة و ذلك من الأمور الواقعة كتأثير الواجب في معلوله الأوّل، فإنّه غير متوقف على قابل و لا شرط:

و أمّا القابل، فهو بالضرورة لايقتضي الوجوب و لايكون علة تامة أبداً و ليس هو علة معطية للوجود و لا مفيدة للتحصيل.

قوله: «فالمقتضي للإمكان غير جهة تقتضي الوجوب»: يريد أنّ بالجهة القابلية حصل الإمكان بمعنى الاستعداد لحصول الشيء لا بمعنى الإمكان اللازم له، فإنّ ذلك له لذاته لايفيده مفيد خارجي و بالجهة الفاعلية حصل الوجوب المنافي لذلك الإمكان.

و استدل على تلك المنافاة **بقوله:** «و الوجوب مبطل للقوة التي اقتضاها القابلية»: و

---

۱. ك: هاتان؛ ساير نسخه‌ها: هذان.
۲. آس ۲: يستفاد بهما.
۳. آس ۱: لكان؛ مج ۲: و كان.
٤. آس ۱: عن.

معناه أنّ الاستعداد للوجود لايبقى حاصلاً عند الوجود فوجود الشيء مبطل لاستعداد وجوده.

و قوله: «و لايبطل شيء بذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان»: يريد أنّه لو كانت جهة الفعل المقتضية للوجوب فهي بعينها جهة القبول المقتضية للاستعداد لكان الشيء الواحد قد اقتضى بطلان ما اقتضاه بنفسه و ذلك محال، فإذن ما اقتضى الوجوبَ جهةٌ و ما اقتضى الإمكانَ الاستعدادي جهةٌ أخرى.

قوله: «و لو كانتا جهة واحدة لقبلَ كلٌّ ما فعلَ بنفسه و فعلَ كلٌّ ما قبلَ بنفسه»: هذا قياس استثنائي من شرطية متصلة استثنى نقيض تاليها فأنتج نقيض مقدّمها؛ أمّا الشرطية، فتقريرها أنّه لو كانت جهتا الفعل و القبول واحدة لما صارا اثنين وكذا بالعكس، فإنّه قد تبيّن في الضوابط التي في أواخر المنطق أنّ الواحد لايصير اثنين و أنّ الاثنين لايصيران واحداً، فلو كانت الجهتان واحدة لبقيت واحدة أبداً؛ فما كان الفعل ينفك عن القبول و لا القبول عن الفعل فقد صدقت المقدمة المتصلة؛ و أمّا المقدّمة الاستثنائية فلم‌يصرّح بها لوضوحها.

و اعلم أنّ الجهة الفاعلية و الجهة القابلية حيث تعدّدا في موضع فلايصيرانِ واحداً أبداً كما أنّهما لو كانا واحداً لَما تعدّدا لِما سبق من الضابط [1] و هذه قاعدة كافية.

قوله: «و هذان الجهتان يعود الكلام إليهما حتى ينتهي إلى جهتين في حقيقة الذات إن كان ما استفادتهما من غيرها»: تقريره و معناه أنّ الذات التي فعلتْ و قبلتْ إمّا أن تكون جهة [2] الفعل و القبول داخلتين فيها، أو خارجتين عنها، أو أحدهما داخل و الآخر خارج:

فإن كانتا خارجتين أو أحدهما فقط خارج، فالمفيد لهما:

إمّا تلك الذات، أو غيرها:

و الأوّل، يقتضي أن تكون تلك الذات فاعلةً للخارج و قابلةً، و أن يكون ذلك بجهتين أيضاً على أحد الأقسام الثلاثة، و يعود الكلام أبداً متى فرضنا خارجتين، أو أحدهما فقط كذلك، و قد عرفت استحالة الدور و التسلسل فلابدّ من الانتهاء إلى جهتين داخلتين في حقيقة الذات؛ فتكون تلك الذات مركّبة فلايتصور في البسيط جهتان مختلفتا الاقتضاء.

---

١. در آخر منطق، در جلد اول همين اثر.

٢. مج ٢: جهتا.

و أمّا الثاني، و هو أن تكون الجهتان الخارجتان أو الواحد منهما فقط مستفاداً من غير تلك الذات، فذلك جائز في حق غير الواجب لذاته؛ و أمّا في حقه فلا، لاستحالة تأثّره عن الغير المعلول له.

قال: مُخَلّص ـ [في أنّه تعالى غير متّصفة بالصفات الحقيقية]

واجب الوجود لايجوز أن تكون له صفة واجبة لِما علمت أن لا واجبانِ في الوجود، و لا شيئان كلٌّ هو الوجود [۱] البحت.

و أيضاً بالضرورة قامت الصفات بالذات، فإن قامت أيضاً بها فليس و لا واحدٌ منهما بواجب؛ أو قامت الصفةُ [۲] وحدها بها و كلُّ ما قام بغيره لو لم‌يكن هو لم‌يكن، فوجوده بغيره، فيمكن لذاته؛ فالصفة ممكنةٌ.

و ليس مرجِّحها الذاتُ [۳]، فتقبل الذات الوحدانية و تفعل بجهة، هذا محال؛ و لا غير الواجب، إذ لا واجب غيره، و لاينفعل أيضاً عن معلوله و هو بيّنٌ؛ مع أنّه يكون فعلَ و انفعلَ عن الفعل، فاشتمل على جهتين [٤] تعالى الواحد الحق عنهما.

فمن الأمّهات العوالي العرضيةِ لايجوز عليه إلّا الإضافة، كالمبدئية و العلية؛ إذ يتغيّر ما على يمينك أو في محاذاتك دون تغيرك، فلايحتاج إلى قبولٍ و تغيّرٍ في نفس الشيء؛ و ماسواها من العوالي يلزم منها شيء من المحالات التي ذُكِر [٥]:

فله تعالى «صفات إضافية»، لا صفات يلزمها الإضافة فتكون [٦] في نفسها كيفية أو نحوها و يلزم ما قلنا.

و له «صفات سلبية»، كالقدوسية و الفردية و الأحدية و هي سلوب لعوارض، و قسمة [۷] لاتُخِلّ بوحدانيته عزّ سلطانه.

أقول: إنّما سمّاه بـ«المخلص» لأنّ ماقبله من هذا التلويح توطئة له و الغرض منه نفيُ الصفات عن واجب الوجود لذاته لا مطلقاً بل الحقيقية [۸] فقط دون الإضافية و السلبية و الاعتبارية.

---

۱. آس ۱: ـ و لا شيئان كلٌّ هو الوجود.
۲. ك: الصفات.
۳. مج ۲: يرجّحها بالذات.
٤. آس ۱: الجهتين.
٥. آس ۱، ك: ذكرت.
٦. ت: تكون.
۷. مج ۱: قسيمه.
۸. آس ۱: الحقيقة.

و تقرير البرهان على عدم اتّصافه بصفة حقيقية هو أنّه لو اتّصف[١] بصفة حقيقية لكانت تلك الصفة، إمّا واجبةً، أو ممكنةً؛ و القسمان باطلان فاتّصافه بها باطل:

أمّا القسم الأوّل، فيتبيّن بطلانه من وجهين:

أحدهما، أنّ الصفة لو كانت واجبة مع وجوب الذات المتصفة بها لكان في الوجود واجبانِ كلّ واحد منهما هو[٢] الوجود البحت، و قد عرفت استحالة ذلك.

و ثانيهما، أنّ صفة الواجب هي بالضرورة قائمة بذاته فلايخلو إمّا أن تكون ذات الواجب قائمة بتلك الصفة أيضاً، أو لاتكون:

فإن كانت قائمة بها، كان كلّ واحد من الذات و الصفة قائماً بالآخر فكان كلّ منهما مفتقراً إلى الآخر، فكانا ممكنين فليس و لا واحد منهما بواجب على تقدير كونهما واجبين، هذا خلف.

و إن لم‌تكن الذات قائمة بالصفة، فالصفة وحدها[٣] ممكنة إذ كلّ ما قام بغيره فلولا[٤] ذلك الغير لم‌يكن، فوجوده بذلك الغير؛ و من المعلوم أنّ كلّ ما كان هذا شأنه فهو ممكن لذاته فتكون الصفة على تقدير أنّها واجبةٌ ممكنةً، هذا محال.

و **أمّا القسم الثاني**، و هو أن تكون تلك الصفة ممكنةً، فبيان بطلانه أنّ كلّ ممكن له مرجِّح ـ كما عرفت ـ فمرجّح هذه الصفة إمّا ذات الواجب أو غيرها؛ و ذلك الغير إمّا واجب أو غير واجب؛ فالأقسام ثلاثة و كلها باطلة:

أمّا إن كان المرجّح ذات واجب الوجود لذاته، فقد قبلت الذات الوحدانية من جميع الوجوه و فعلت و ذلك محال بما سبق، و إنّما بيّنتُ استحالة ذلك ليُستعمل[٥] مقدمة هاهنا.

و أمّا إن كان مرجّح الصفة واجباً آخر[٦]، ففي الوجود واجبان و قد مرّ بيان امتناعه.

و أمّا إن كان مرجّحها بعض الممكنات، فلابدّ و أن يكون ذلك الممكن معلولاً للواجب المتّصف بالصفة إذ لا واجب إلّا هو و كلّ الممكنات تنتهي في سلسلة الحاجة إليه كما علمت، فلو كان المرجِّح لصفة الواجب ممكناً لكان الواجب لذاته منفعلاً عن معلوله و هو

---

١. مج ٢: اتّصفت.　٢. مج ٢: هما.　٣. س: ـ وحدها.

٤. مج ٢: لولا.　٥. ت: استعمل.　٦. س: أخرى.

بيّن الاستحالة؛ و مع ذلك فهو يقتضي أنّ الواجب يكون[١] قد فعل بجهة[٢] و انفعل عن فعله بجهة أخرى، لاستحالة أن يفعل و ينفعل[٣] بجهة واحدة ـ كما تقدّمَ ـ فيشتمل[٤] على جهتين في حقيقة ذاته؛ تعالى الواحد الحق عنهما.

فهذا بيان عدم اتصاف الواجب لذاته بصفات حقيقية مطابقاً لترتيب ما في الكتاب ليتّضح مقاصد ألفاظه منه[٥].

و إذا عرفت هذا، فالصفات التي يتصور عليه هي الإضافية و السلبية و الاعتبارية:

[١] أمّا «الإضافية»، فهي من جملة المقولات العرضية التي هي من أمّهات العوالي و لايجوز عليه منها غيرها، كونها غير متقرّرة في ذوات الأشياء و لايتغير بتغيّرها في الذات المتّصفة[٦] شيء يتعلق بفعلٍ و انفعالٍ؛ و مثالها في الواجبِ: المبدئيةُ و العليّة و المُبدِعيّة.

و اعتبرْ عدم تقرّرِها في الذات[٧] بتبدّلِ ما على يمينك إلى شمالك و ما فى محاذاتك إلى غير محاذاتك من غير أن تتغير في ذاتك، فلاتحتاج الإضافة و تغيّرها إلى قبول و تغيّر في ذات الشيء المضاف فلايستمر برهان نفي اتصاف الواجب[٨] بالصفات الحقيقية فيها.

و ما سوى «الإضافة» من العرضيات العوالي و هي الكمّ و الكيف و الحركة إذا اتّصف الواجب لذاته بشيء منها لزم من اتصافه به شيء من المحالات المذكورة في برهان نفي الصفات عنه.

فله تعالى صفات إضافية. و إنّما تصحّ عليه نفس الإضافة، لا صفة تلزمها الإضافة كصفة حقيقية هي في[٩] نفسها كيفية أو نحوها. و يعرض لتلك الصفة الحقيقية إضافة إلى أمر آخر كما عرفت من عروض الإضافة للمقولات كلها، فإنّ الصفة الحقيقية لاتجوز على الواجب سواء لزمتْها الإضافة أو لم‌تلزمها[١٠]، فإنّه على التقديرين يلزم ما قلنا في البرهان من المحالات.

---

١. مج ٢: ـ يكون.
٢. آس ١: الجهة.
٣. س: ـ بجهة و انفعل عن فعله بجهة أخرى لاستحالة أن يفعل و ينفعل.
٤. س: فيستعمل.
٥. س: فيه.
٦. س، آس ١، مج ٢: المضافة.
٧. آس ٢: ذوات.
٨. مج ٢: + لذاته.
٩. س: ـ في.
١٠. مج ٢: لم‌تلزم.

[٢] و أمّا الصفات السلبية و الاعتبارية، فكالقدوسيّة[1] و الفردية و الوحدة و الشيئية و الحقيّة، فإنّ هذه كلها إمّا سلوبٌ لعوارض كالقدوسية، و إمّا[2] سلوب لقسمةٍ كالفردية و الأحدية، و إمّا اعتباراتٌ لا وجود لها في الأعيان، ككونه تعالى شيئاً[3] و حقيقةً ـ كما عرفت ـ فهي في حكم الأمور السلبية في كونها لاتُخِلّ بوحدانية البارئ عزّ سلطانه و تعالى شأنه، فمثل هذه الصفات تجوز عليه بل تجب له؛ و ألفاظُ الكتاب غير خافية[4] المعاني و المقاصد، بعد الوقوف على هذا.

و مما يجب أن تعلمه و تتحقّقه أنّه لايجوز أن تلحق الواجب[5] الوجود لذاته إضافاتٌ مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له[6] إضافة واحدة هي المبدئية[7] تصحّح جميع الإضافات كالرازقية و المصوّرية و نحوها؛ و كذلك السلوب، بل له سلب واحد يتبعه[8] جميعها و هو سلب الإمكان، فإنّه يدخل تحته سلب الجسمية و العرضية و غيرهما، كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الإنسان سلب الحجرية و[9] المدريّة عنه و إن كانت السلوب لاتكثّر على كلّ حال. و هذا ممّا استفيد من المصنّف في غير هذا الكتاب[10] و لم أجده في كلام غيره.

قال: ضابط جامع: كلّ شيء[11] حكم العقل أنّه كمالٌ لذاتٍ مّا من حيث هي ذاتٌ و موجودٌ، من غير اعتبار خصوص تجسمٍ و تركّبٍ و عارضٍ مّا و تكثرٍ و ممكنٍ بالإمكان العامّي، فيمكن بالإمكان العام على واجب الوجود، فيجب؛ لأنّه[12] كمالٌ للوجود من حيث هو وجودٌ و لايوجب تكثّراً فلايمتنع.

و الوجود[13] البحت الواجبي أولى بكلّ كمال غير متكثّر[14]، و هو المُعطي لكلّ كمالٍ و يمتنع أن يعطي الكمالَ القاصرُ عنه، فيصيرَ المستفيد أشرف من المفيد، هذا محال.

---

١. مج ٢: كالقدوسية.
٢. مج ٢: أو.
٣. ت: شيء.
٤. ك: كافية.
٥. آس ١: للواجب.
٦. مج ٢: ـ له.
٧. ت: الأبدية.
٨. مج ٢: يجمعه.
٩. آس ١: ـ و.
١٠. المقاومات، ص ١٩٠.
١١. مج ٢: ما.
١٢. مج ١: إنّه.
١٣. مج ٢: فالوجود.
١٤. مج ١: مكثر.

و إذا[1] كان «العلم» و «الحياة» و غيرهما كذا، فيجب[2] له. و الممكن العام على واجب الوجود يجب له؛ إذ لا يمكن بالإمكان الخاصيّ شيء عليه فيوجبَ فيه جهةً إمكانيةً فيتكثّر، و هذا تعرفه فيما بعدُ[3]، أخّرناه لغرضٍ.

أقول: إنّ «الكمالات» على قسمين:

كمالٌ لا يزيد على نفس الذات، كعلم النفوس الإنسانية بذواتها فإنّه ـ كما ستعلم ـ لا يزيد على ذواتها و كذا حياتها.

و كمالٌ يزيد على الذات، كالكمالات الثواني فإنّها أمور[4] عارضة لذات الشيء بعد تحصُّلِ تلك الذات نوعاً، و لا كذلك الكمالات الغير الزائدة.

فالكمال الأوّل ـ و هو[5] الغير الزائد ـ فهو الذي لا يكون للذات باعتبار أمر غير الذات و إليه أشار بقوله: «إنّه كمال لذات مّا من حيث هي ذات و موجود من غير اعتبار خصوص تجسم و تركبٍ و[6] عارض ما[7] و تكثر».

و قوله: «و ممكن بالإمكان العامي فيمكن بالإمكان العام على واجب الوجود فيجب»: يريد أنّ كلّ ما حكم العقل أنّه كمال ذاتٍ[8] من حيث هي ذات و موجود، و حكم مع ذلك أنّ ذلك الكمال ممكن بالإمكان العامي[9] فإنّ ذلك الكمال ممكنٌ بالإمكان العام على واجب الوجود؛ و كلّ ما يمكن على واجب الوجود بالإمكان العامي فهو واجب له؛ فذلك الكمال يجب أن يكون حاصلاً لواجب الوجود.

و المقدمتان تفتقر إلى بيان:

أمّا الصغرى فبيّنَها بقوله: «لأنّه كمال للوجود من حيث هو وجود و لا يوجب تكثُّراً فلا يمتنع»، بمعنى أنّه لا يمتنع على واجب الوجود، و كلّما لا يمتنع فهو ممكن بالإمكان العام.

و أمّا الكبرى فبيّنَها من وجوه ثلاثة:

---

١. مج ۲: فإذا.　۲. ك: فتجب.　۳. آس ۱: ـ بعد.

٤. س: ـ أمور.　٥. آس ١: فهو.　٦. آس ١: ـ و.

٧. س: ـ ما.　٨. مج ٢: لذات.

٩. س: ـ فيمكن بالإمكان العام ... و موجود، و حكم مع ذلك أنّ ذلك الكمال ممكن بالإمكان العامي.

أحدها، هو[١] **قوله**: «و الوجود البحت الواجبي أولى بكلّ كمال غير متكثر»، و تقريره أنّ الوجود الواجبي لا أتمّ منه و إلّا لكان ذلك الأتمّ هو الواجب و كان هو لنقصه عنه ممكناً، و هذه التمامية كمال في نفس الذات لا زائدة عليها لأنّ كلّ كمال زائد فهو متكثر كما عرفت، و يلزم ذلك من باب عكس النقيض أنّ كلّ كمال غير متكثّر فهو كمال غير زائد على الذات، و كلّ كمال غير زائد على الذات، فالواجب أولى به[٢] من الممكن، فكلّ[٣] كمال غير متكثّر فالواجب أولى به[٤]، فإذا[٥] كان حاصلاً للمكن فهو حاصل للواجب لا محالة.

و ثانيها، هو **قوله**: «و هو المُعطي لكلّ كمال و يمتنع أن يعطي الكمالَ القاصرُ عنه، فيصير المستفيد أشرف من المفيد هذا محال»: و معناه أنّ الكمال الحاصل لذات الممكن من حيث هي ذاتٌ و وجودٌ من غير اعتبار أمور أخرى عرضتْ لها في الوجود، كالتركّب و نحوه على ما سبق، إنّما هو من الواجب لذاته فإنّ تلك الذات مع كمالها الغير[٦] الزائد عليها مستفاد من الوجود الواجبي و الشيء لايوجِد ما هو أشرف منه فإنّ وجود المعلول مستفاد من وجود العلة فهو تابع له، فلايصحّ أن يساويه فضلاً عن أن يكون أشرف منه، و قد عرفت أنّ الوجود اعتباري فالذي من الفاعل هو نفس الماهية فهي كظل له. و لايمكن أن يكون الظل أتمّ و أكمل من ذي الظل.

و أمّا **قوله**: «و إذا كان العلم و الحياة و غيرهما كذا فيجب له»: فمعناه أنّه إذا كانت هذه الأشياء من الكمالات الغير الزائدة على الذات بل هي كمال للذات[٧] من حيث هى، و هي غير موجبة للتكثّر بوجه من الوجوه، وجب أن تكون كلّها حاصلة لواجب الوجود. و سيأتي ـ إن شاء اللّه تعالى[٨] ـ بيان أنّها غير متغايرة في أنفسها و لا زائدة على ذات الواجب[٩] لذاته.

و ثالثها، هو **قوله**: «و الممكن العام على واجب الوجود يجب له إذ لايمكن بالإمكان الخاصي شيء عليه فتوجب فيه جهة إمكانية فيتكثّر و هذا تعرفه فيما بعد، أخّرناه لغرض[١٠]»، و تقريره أنّ الممكن العام يدخل تحته الواجبُ و الممكنُ الخاص ـ كما عرفت

---

١. آس ١: من.
٢. آس ١: ـ به.
٣. س: و كل.
٤. س: + من الممكن.
٥. س: و إن.
٦. س: للغير.
٧. س: الذات.
٨. مج ٢: ـ إن شاءالله تعالى.
٩. مج ٢: واجب الوجود
١٠. ت: للغرض.

في المنطق ـ فإذا انتفى الإمكان الخاصي بسبب من الأسباب تعيّن[١] الوجوب، إذ لاينفكّ الممكن العام عن أن يكون[٢] إمّا واجباً أو ممكناً خاصاً؛ فما أمكن بالإمكان العام على واجب الوجود إذا لم‌تكن ممكناً خاصاً فهو واجبٌ لكنّه ليس بممكن خاص، إذ لو أمكن عليه شيء بالإمكان الخاص لكان فيه جهة إمكانية فتتركّب ذاته من جهتين فتتكثّر. و ستعرف عند الكلام في أزليّة جوده[٣] و دوام فعله أنّ الواجب لذاته واجب الوجود من جميع جهاته. أخّر بيانه إلى هناك لأنّه أنسب و يحتمل أن يكون ذلك هو الغرض الذي أخّره لأجله.

و خلاصة هذا الضابط، أنّ كل كمال للوجود من حيث هو وجود كالإدراك و الحياة و نحوهما ممّا[٤] لايوجب التكثّر و التركيب بوجه، فلايمتنع على الواجب لذاته، و كلّما لايمتنع عليه فيجب له إذ لا قوّة إمكانيّة فيه، فكلّ كمال هو كذا فإنّه يجب لواجب الوجود.

١. آس ١: فتعيّن. ٢. آس ١: ـ عن أن يكون. ٣. س: وجوده.
٤. س: ـ ممّا.

قال:

التلويح الثالث

في الفعل و الإبداع

ظَنَّ العامّةُ أنّ «الفعل» هو أن يكون وجود شيء عن غيره بعد أن لم يكن. و كثير منهم قال[1] إنّ البارئ فرْضُ عدمه لايُخِلّ بوجود العالم إذ الموجود بوجوده استغنى عن الفاعل فلايوجِد ما وُجِد؛ و مثلّوا بالبِناء الباقي بعد البَنّاء.

أقول: لمّا فرغ من الكلام في ذات البارئ و صفاته، شرع الآن في الكلام في أفعاله. و هؤلاء ظنّوا أنّ كلّ مفعول فهو حادث فإنّهم أخذوا في مفهوم الفعل سبق العدم لتوهّهم أنّ احتياج الفعل إلى الفاعل لحدوثه و أنّه يستغني عنه حال بقائه، حتى أنّ كثيراً منهم حكم بأنّه لو فرض عدمُ البارئ ـ عزّ و علا عن ذلك علوّاً كبيراً ـ لَما لزم من عدمه عدمُ العالم. و إنّما لم‌يحك عنهم كلِّهم ذلك، بل عن كثير منهم، لأنّ بعض المتكلمين الذين هم من جملة العامّة عنده، زعم أنّ الباقي يبقى ببقاء غير باقٍ بل يخلقه الله تعالى حالاً فحالاً على ما هو مشروح في كتبهم. و على هذا فالعالَم عنده يفتقر في بقائه إلى ذلك البقاء المفتقر إلى البارئ تعالى فيكون العالَم حال بقائه عند هذه الطائفة من أرباب علم الكلام غير مستغن عن البارئ بعد حدوثه؛ و كذا عند طائفة أخرى منهم أنكروا البقاء لكنّهم زعموا أنّ الجواهر تبقى بأعراض غير باقية يخلقها الله سبحانه في الجوهر الباقي بها. فلمّا كان بعضهم قد ذهب

---

١. مج ١: قالوا.

إلى هاتين المقالتين، لاجرم لم‌يحك عنهم بأسرهم أنّهم يقولون إنّ البارئ فرضُ عدمه لايُخِلّ بوجود العالَم؛ بل حَكى أنّ كثيراً منهم يقول ذلك.

و **قوله**: «إذ[۱] الموجود بوجوده استغنى[۲] عن الفاعل فلايوجِد ما وُجِد»: فاعلم أنّ تقرير هذه الشبهة هو أنّا لو أسندنا «الباقي» حال بقائه إلى المؤثّر، فذلك[۳] المؤثّر إمّا أن يصدر عنه في حال البقاء أثر، أو لايصدر:

فإن لم‌يصدر عنه أثر في هذه الحالة[٤] فهو مطلوب المحتجّ.

و إن صدر عنه فيها أثر فذلك الأثر إمّا أن يصدق عليه أنّه كان[٥] حاصلاً قبل ذلك، أو يصدق عليه أنّه لم‌يكن قبل ذلك حاصلاً:

و الأوّل غير معقول، إذ يكون ذلك إيجاداً للموجود و تحصيلاً للحاصل.

و الثاني يقتضي أنّ المؤثر لم‌يؤثّر في الباقي بل في أمر حادث فلايسند إلى المؤثر إلّا الحادث لا غيره.

و صاحب الكتاب لم‌يحلّها بل اقتنع في جوابها بما أورده بعدها من البرهان على أنّ الباقي من حيث هو باقي يستند في حال بقائه إلى علته الموجبة لوجوده، و هذه ينحلّ بأن يختار أنّ المؤثّر يصدر عنه أثر في الباقي حال بقائه، و أنّ ذلك الأثر كان حاصلاً قبل ذلك و لانلتزم[٦] بأنّ ذلك يقتضي تحصيل الحاصل و إيجاد الموجود. و إنّما كان يلزم ذلك لو أنّ[۷] المؤثّر في حال الوجود يعطيه وجوداً ثانياً؛ و ليس كذا بل هو في حال وجوده موجود بذلك المؤثر. و المغالطة جائت من لفظة «يوجد» و فهِمهم منها أنّ الفاعل يعطي للموجود وجوداً آخر؛ و الحق أنّ الوجود الواحد الذي له يفتقر إلى المرجّح مادام موجوداً بالبرهان الذي سنبيّنه.

و أمّا ما تمثّلوا به في تصحيح مذهبهم من بقاء البِناء مع ذهاب الباني[۸] فقد أخّر جوابه إلى ما بعد برهانه على أنّ الممكن الدائم لايستغني عن العلة المرجِّحة في حال من الأحوال.

---

۱. ت: إنّ.
۲. آس ۱: يستغني.
۳. ت: كذلك.
٤. ت، آس ۱: الحال.
٥. س: ـ كان.
٦. س، مج ۲: لايلزم.
۷. مج ۲: كان.
۸. مج ۲: البنّاء.

قال: فلَنا[1] أن ننظر فيما إذا كان وجودُ شيء عن غيره بعدَ أن لم يكن، فإنّه سلّم مفعوليتّه، فنرى ما له مدخل في المفهوم، و ما زاد و أورد فصار أخصّ من المفعول، أو وجب فحذف، فصار أعمّ، كتقييد[2] بالإرادة أو بالطبع[3]، فنقول:

أمّا أنّ هذه لا[4] مدخل لها، فلأنّ التقييد بها لايناقض مفهوم الفعل، و لايوجب[5] التكرير، كقولك: «فعلَ بالطبع» لو كان مشروطاً فيه الإرادةُ لناقَضَ، أو «الطبعُ» لتكرَّرَ.

و أمّا أنّ التقييد بسبق العدم لا وجه له، فلأنّ العدم للحادث لاينسب[6] إلى الفاعل، بل نسبة الحادث إليه من حيث إفادة الوجود، حتى لو وُجِد بذاتِه بعد العدم لم يكن فعلاً؛ فإذن التعلقُ بالفاعل من حيث تعلُّقِ وجوده الممكنِ به.

أقول: إنّ المفهوم من لفظ «المفعول» عند جمهور المتكلمين أخصّ من[7] المفهوم من لفظ «المُحدَث الزماني»، لأنّ لفظ «المفعول» لايتناول عندهم على الحقيقة إلّا المحدث الصادر عن إرادة، فعلى هذا فكلّ مفعول محدَث و ليس كلّ محدثٍ مفعولاً، لكون ما حدث عن غير إرادة لايطلق عليه لفظة «مفعول». و هذا الكلام إن أريد به أنّ لفظة مفعول إنّما وضعت في اللغة العربية لِما هذا شأنه، فهذا إنّما يرجع فيه إلى أرباب علم العربية و ليس لأهل الحقائق اللذين يتكلّمون فى العلوم العقلية به[8] تعلّقٌ؛ و إن أريد بهذا الكلام أنّ لِسبق العدم و الإرادة مدخلاً فى مفهوم تعلّق المعلول بالعلة، كان ذلك بحثاً عقلياً مفتقراً إلى التحقيق. و الحق أنّه لا مدخل لهما في مفهوم ذلك و أنّ[9] المفعول أعمّ من المحدَث، إذ كلّ محدث مفعول أعني معلول علةٍ، و ليس كلّ مفعول محدثاً، فإنّ[10] الدائم كما سنبرهن لايستغني عن العلة و إذا قيل «فعل كذا بعد العدم» أو «فعل بالإرادة» كان المفعول هاهنا أخصّ من مطلق المفعول و مأخوذاً فيه ما لا مدخل له في مفعوليته؛ فإذا وجد شيء بعد أن كان معدوماً عن شيء آخر غيره، فالذي اشترَطَ في الفعل سبْقَ العدم يسلِّم أنّ الذي وجد

---

١. مج ٢، آس ١: فلنا؛ ساير نسخه‌ها: قلنا.
٢. مج ١: كتقييده.
٣. مج ١: الطبع.
٤. مج ٢، ت: فلا.
٥. مج ١: لا وجب.
٦. مج ٢: لاينتسب.
٧. آس ٢: ـ من.
٨. آس ١: ـ به.
٩. مج ٢: فإنّ.
١٠. س: إنّ.

عن غيره بعد العدم مفعول لكن يجب أن ينظر هل مفعوليته من حيث هو بعد العدم، أو من حيث هو مقيّد بقيد آخر، ككونه مفعولاً بالإرادة، أو بالطبع، هي بالذات أم بالعرض، حتى يكون لا مدخل لها في المفعولية ألبتّة؛ فإن كانت المفعولية له[١] من حيث هو مقيّد بشيء من هذه بالعرض، فالمفعول مع ذلك القيد أخصّ من مطلق المفعول؛ و إن كانت المفعولية له من الحيثية المذكورة بالذات فإذا حذف ذلك القيد صار الشيء الذي وجد أعمّ من المفعول، إذ ليس المفعول إلّا ذلك الشيء مع القيد؛ فهو أعني القيد واجب في كون الشيء مفعولاً فلايكون ذلك الشيء مفعولاً بدونه بل أعمّ؛ فإذا قلنا «فعل بإرادة» فإن كانت الإرادة شرطاً في صحة الفعل بمعنى دخولها في مفهومه، فالشيء الذي قيل إنّه مفعول مع حذفها لايكون مفعولاً بل أعمّ منه؛ و إن لم‌تكن شرطاً فهو معها أخصّ من المفعول و لا مدخل لها في مفعوليته إلّا بالعرض. و بهذا تظهر مقاصد ألفاظه من أوّل الكلام و هو **قوله:** «فلنا أن ننظر» إلى **قوله:** «كتقييد بالإرادة أو بالطبع».

و أمّا **قوله:** «فلأنّ التقييد بها لايناقض مفهوم الفعل و لايوجب التكرير كقولك: «فعل بالطبع» لو[٢] كان مشروطاً فيه الإرادة لناقَضَ أو «الطبع» لتكرّر»: فمعناه أنّه لايجوز أن يدخل في مفهوم الفعل كونه بالإرادة، و لا كونه بالطبع[٣]؛ إذ لو كان كذا لكان التقييد بالواحد منهما، إمّا أن يوجب المناقضة أو التكرار، لكنّه[٤] لايوجب أحد الأمرين فليس و لا واحد منهما بداخل في مفهوم الفعل.

أمّا الشرطية، فلأنّه لو كان أحدهما داخلاً في المفهوم لكان إمّا الطبع، أو الإرادة:

فإن كان الداخل هو الإرادة، كان قولنا «فعل بالطبع» مثل قولنا «إنسان هو جماد» في مناقضة كونه جماداً لكونه إنساناً، و قولنا: «فعل بالإرادة» مثل قولنا: «إنسان حيوان» في تكرّر الحيوان لكون الإنسان يتضمّنه.

و إن كان الداخل هو الطبع، كان قولنا: «فَعلَ بالإرادة» مناقضةً و قولنا: «فَعلَ بالطبع» تكراراً.

---

١. مج ٢: ـ له.　　٢. س: أو.　　٣. مج ٢: + بمعنى.

٤. ت: لكونه.

و أمّا التالي، فالمصنِّف في هذا الكتاب كأنّه ادّعى وضوح بطلانه لاستقباح المناقضة و التكرار؛ مع أنّه لا استقباح هاهنا، و لهذا لم يصرّح به. و في بعض كتبه [١] جوّز التكرار كقولهم: «لون هو سواد» مع تضمّن السواد للّلون، و قولهم: «صَهيل الفَرَس» و «الصَهيل» هو صوت الفرس، مع أنّ ذلك غير مستقبح في العرف فلِم لايجوز أن يكون الأمر في التقييد [٢] بـ«الإرادة» هكذا. و على هذا فليس هذه الحجّة برهانية بل إقناعية أو جدليّة.

و ما ذكره في إبانة أنّ «سبق العدم» لا مدخل له في مفهوم الفعل، فتقريره أنّ العدم الذي للحادث لاينسب إلى الفاعل لأنّه نفيٌ محض و عدم صِرف فأيّ تأثير يكون للمؤثّر فيه. و كذا كون ذلك الوجود مسبوقاً بالعدم لاينتسب إلى الفاعل أيضاً لأنّه صفة واجبة الحصول للمحدَث بشرط حصول الوجود له، و الوجود و إن لم‌يكن واجب الحصول [٣] له لكن حصول الكيفية التي هي الحدوث عند حصوله واجبة و لا استبعاد في كون بعض صفات الشيء جائزاً إلّا أنّ ذلك الشيء متى اتّصف به كان اتّصافه بصفة أخرى واجباً، و إذا ثبت أنّ الحدوث ـ و هو مسبوقية وجود الشيء بعدمه [٤] ـ واجباً استحال افتقاره إلى الفاعل؛ فليس نسبة الحادث إلى الفاعل إلّا من حيث إفادة الوجود لا غير. و لم‌يتعرّض في الكتاب لِنفي [٥] أن يكون المنتسب إلى الفاعل هو المسبوقية بالعدم. و لعلّه إنّما أهمل ذلك لظهور وجوبه؛ فإنّا نعلم بالضرورة أنّ الفاعل لو أراد أن يفعل الحادث الزماني من غير سبق العدم لَما تصوّرَ ذلك. و على تقدير أنّه كان يقدر بفعله دون سبق عدم [٦] يحصل مطلوبنا و هو جواز انتساب ما ليس بحادث إلى الفاعل، فلايكون لسبق عدمه مدخل.

و ممّا يدل على هذا أيضاً، أنّه لو جاز أن يوجد الحادث بذاته لا بعلةٍ، لَما كان مفعولاً؛ فتعلقُ الحادث بفاعله إذن إنّما هو من جهة وجود ذلك الحادث، فإنّ الوجود هو المتعلّق بالفاعل بمقتضى هذا التحليل لا [جزء] [٧] مفهوم الحادث و لا [٨] مطلق الوجود هو الذي يكون متعلقاً به، بل الوجود الممكن دون الواجب كما بينّا.

---

١. المقاومات، صص ١٨٠ ـ ١٨١.
٢. ت: التقيد.
٣. س: ـ للمحدث بشرط حصول الوجود له، و الوجود و إن لم‌يكن واجب الحصول.
٤. ت: بل عدمه.
٥. ت: لبقى.
٦. مج ٢: العدم.
٧. نسخه‌ها: جزأ.
٨. ت: لأنّه.

[في الإبداع]

قال: و مفهوم «الوجوب بالغير» لذاته لايمنع الدوامَ و اللادوامَ، و تعلم أنّ الصفة الدائمة للشيء الغير الدائمة لغيره، حملُها عليه أولى منه[1]؛ و لم يلحق الثاني إلاّ و قد لحق الأوّل دون العكس. فإذا كان شيئان: واجبٌ بغيره دائماً، و واجب به وقتاً مّا، فلم يلحق الوجوب بالثاني إلّا و قد كان لاحقاً بالأوّل، فيصحّ أن يقال للدائم أنّه واجب بغيره وقتاً ما؛ و لم يمكن أن يقال للحادث إنّه واجب به دائماً؛ فالأوّل هو أحق بالنسبة إلى الفاعلية[2] و المفعولية، و إن لم يُسمَّ مفعولاً اصطلاحاً، فلا مشاحة فيه فليُختَرَعْ له اسم[3] أعلى و هو «الإبداع».

أقول: إنّ العقل يقسّم المعلول إلى دائم و غير دائم، كما يقسّم الدائم إلى معلول و غير معلول. و لو كان الدوام و اللادوام داخلاً في مفهوم المعلوليّة و المفعوليّة لكان أحد القسمين منافياً لمورد القسمة في مفهومه، فما كان العقل يقسّمه إليهما؛ لٰكنّا إذا رجعنا إلى أنفسنا نعلم قطعاً أنّ المعلول و هو الواجب بالغير لايُخلّ بمفهوم وجوبه بالغير، كونُه واجباً به دائماً أو غير دائم؛ بل إن امتنع أحد القسمين كان امتناعه بأمر خارج عن مفهوم الوجوب بالغير و هو المعلوليّة. و هذا هو معنى **قوله**: «و مفهوم الوجوب بالغير لذاته لايمنع الدوام و اللادوام»: فإنّ لفظة «لذاته» أراد بها أنّ المنع من أحد قسمَي الدوام و اللادوام لو حصل لم يكن حصوله لذات هذا المفهوم بل لأمر آخر كما عرفت.

و **قوله**: «و تعلم أنّ الصفة الدائمة للشيء الغير الدائمة لغيره حملها عليه أولى منه»: يريد أنّ حملها على ما هي دائمة له أولى من حملها على ما ليس بدائمة له. فالصفة التي هي الوجوب بالغير حملها على الواجب بالغير دائماً أولى من حملها على الواجب بالغير وقتاً ما.

و **قوله**: «و لم يلحق الثاني إلّا و قد لحق الأوّل دون العكس»: فالكلام الذي ذكر بعده هو تفسيره و هو ظاهرٌ.

و **قوله**: «و إن لم يسمّ مفعولاً اصطلاحاً فلا مشاحة فيه»: يريد أنّ الواجب بغيره دائماً، إن

---

١. آس ١: ـ منه.　　٢. مج ١: الفاعل.　　٣. مج ١: فلنخترع له اسماً.

امتنع إنسان من تسميته «مفعولاً» بناء على اصطلاحه أنّه لايسمّى الشيء «فعلاً» دون سبق العدم، بعد أن يعلم أنّ سبق العدم ليس من الفاعل، بل الذي من الفاعل هو الوجود الممكن فقط. فلا مشاحة معه في الاصطلاح؛ إذ الغرض هو[1] بيان أنّ دائم[2] الوجود قد يكون وجوده واجباً بالغير و ذلك هو الوجود الذي يكون مع دوامه ممكناً.

و **قوله:** «فليخترع له اسم أعلى و هو الإبداع»: فاعلم أنّ «الإبداع» هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان و سيأتي. و مايتقدّمه عدم زماني لم‌يستغنِ عن متوسط لِما ستعلمه من أنّ كلّ حادث لابدّ و أن يكون مسبوقاً بمادة و زمان، و إنّما كان اسم «الإبداع» أعلى من غيره كـ«التكوين» و «الإحداث»؛ لأنّ المبدَع لعدم المتوسط هو أقرب إلى الواجب جلّ جلاله في مرتبة العلّية و المعلولية ممّا[3] يفتقر إلى توسّط شيء ممّا ذكرنا و هو المكوَّن و المحدَث.

[برهانٌ آخر على أنّ دائم الوجود إذا كان ممكناً يفتقر إلى العلة]

قال: ثم الممكن لايصير واجباً من ذاته؛ فترجُّحُه مادام موجوداً و وجوبُه بغيره، إذ لو انتفى الفاعل و بقي لذاته صار واجباً في نفسه مرجَّحاً.

سؤال: الوجود في الزمان الأوّل رجّح بقاؤه[4] في الزمان الثاني.

جواب: المرجّح[5] لابد و أن يبقى لدى الترجيح، إذ المعدوم لايرجِّح، و الإضافة إلى الزمان باطلةٌ ببطلانه[6] فكيف يرجِّح.

و أمّا مثال البِناء و البَنّاء، فليعلم أنّ الشيء قد يكون له علةُ وجودٍ و علةُ ثباتٍ، كالصنم مثلاً، فإنّ علة وجوده الفاعلُ و علةَ ثباته يبوسةُ العنصر الحافظِ لشكلِه؛ و قد يكون علتهما واحدةً[7]، كالقالب المشكِّل للماء المُبقي للشكل ببقائه معه؛ فإذا عُدِمت علة الوجود إن[8] لم تبق علة الثبات فلا تصوُّرَ للوجود.

---

۱. س: ـ هو.　۲. آس ۱: الدائم.　۳. مج ۲: فيما.

٤. مج ۱: بقانه؛ ك: بقاءه؛ آس ۲: ترجح بقاه.　٥. آس ۱: ـ المرجِّح.

٦. آس ۲: ـ ببطلانه.　۷. آس ۱، مج ۲: واحداً؛ مج ۱: واحد.

۸. ك: ـ إن؛ مج ۲: فإن.

أقول: هذا برهانٌ آخر على أنّ دائم الوجود إذا كان ممكناً يفتقر إلى العلة، و أنّه حال بقائه لايستغني عنها؛ و فيه بيان أنّ العلة التامة لاتتقدم على المعلول بالزمان بل يوجدان معاً؛ و جواب مثال البِناء و البَنّاء الذي احتجّوا به على أنّ الباقي حال بقائه لايفتقر إلى وجود العلة:

أمّا برهان أنّ الدائم الممكن يحتاج إلى العلة و لايستغني عنها حال البقاء فهو المراد بقوله: «ثم الممكن لايصير واجباً من ذاته فترجّحه مادام موجوداً و وجوبه بغيره إذ لو انتفى الفاعل و بقي لذاته صار واجباً في نفسه مرجّحاً»: و تقرير هذا الكلام أنّ الممكن حال بقائه ممكن الوجود فلابدّ له من مرجّح؛ فالشيء الممكن حال بقائه سواء كان دائماً أو غير دائم يفتقر إلى مرجّح.

أمّا أنّ الممكن هو حال بقائه ممكن فلأنّ ماهية الممكن هي في نفسها قابلة للوجود و العدم؛ فإن لم تكن قابلة من حيث هي أحد الأمرين في حال من الأحوال، وجب أن يكون كذلك أبداً، إذ ما للذات بذاتها لاينفك عنها:

فالعدم إن كانت متأبّية حال بقائها عن قبوله من حيث هي تلك[1] الماهية، وجب أن يكون متأبّية عن قبوله دائماً؛ و كلّما هو لذاته لايقبل العدمَ فهو واجب الوجود لذاته؛ فيكون ما فرض أنّه ممكن الوجود واجبَ الوجود، هذا خلف.

و إن كانت غير متأبّية عن قبوله في حال البقاء من حيث هي؛ فهي ممكنة حال البقاء إذ كلّ موجود يقبل العدم لذاته فهو ممكن؛ و أمّا أنّ الممكن لابد له من المرجِّح فقد سبق بيانه.

و إذا ظهرت المقدمتان ثبت أنّ الممكن حال بقائه مفتقر إلى ما يرجّح وجوده على عدمه و هو العلة؛ فهو مادام موجوداً ليس وجوده من ذاته بل ترجّحه و وجوبه بغيره، إذ لو انتفى ذلك الغير و هو الفاعل و بقي ذلك الممكن موجوداً لذاته لكان في حال وجوده بذاته واجب الوجود، فيكون قد كان ممكناً، ثم صار واجباً في نفسه مترجّحاً وجوده على عدمه بذاته لا بسبب مرجّح خارج عنه و ذلك محال؛ لأنّ الممكن بذاته لاينقلب ألبتّة، واجباً بذاته، و كذا بالعكس، لاستحالة انقلاب الحقائق عن حقائقها كما بيّن.

---

۱. س: فتلك.

و بالجملة، فإنّ الممكن بذاته لايصير واجباً بذاته. و لايُخرجه الوجود عن الإمكان كما أشير إليه من قبل.

و إذا[1] فرض موجوداً لابد من ترجّح وجودِه، فلو انتفى المرجِّح:

إن بقي وجودُه راجحاً لماهيته فماهيته مقتضيةٌ لوجوب الوجود فيستغني عن العلة في الحال و فيما مضى؛ فيجب وجوده بذاته و فرض واجب الوجود بغيره ممكناً لذاته، هذا محال[2].

و إن لميبق وجوده مترجّحاً بماهيته و الفرض أنّه موجود فوجوده بغيره فمع انتفاء ذلك الغير ينتفي الترجيح و الترجّح به، فلم يبقى الوجود لذلك الممكن مترجّحاً؛ فيترجّح عدمه لانتفاء مرجّح الوجود فلايبقى موجوداً.

و إذا لميجب وجود الممكن لذاته و لايستغني عن المرجّح فلابدّ له في الدوام من المرجِّح.

و أمّا أنّ العلة التامة لايتقدّم على معلولها زماناً[3]، فهو يتبيّن بما أورده من السؤال و الجواب.

و تقرير السؤال أنّ الذي ثبت بالبرهان الذي قرّرتموه هو أنّ الممكن في حال البقاء يفتقر إلى العلة المرجِّحة لوجوده على عدمه، و هذا لاينافي ما ادّعاه القائلون إنّ الباريَ سبحانه و تعالى لو فرض عدمه لَما كان يُخِلّ بوجود العالَم، لأنّ الممكن و إن لميستغن عن العلة حال كونه باقياً إلّا أنّ تلك العلة لايجب أن يكون موجودة معه فى زمان واحد، لجواز أن يكون حال بقائه معلّلاً بعلة كانت موجودة قبل ذلك، فتكون العلة حال وجودها موجبة وجودَ المعلول بعد انقضائها و عدمها: إمّا بذاتها، و إمّا بأن يعطيه قوة يبقى بها، فترجّح وجودها في الزمان الأوّل بقاءَ المعلول في الزمان الثاني و يكون حكم الباريَ و العالَم هكذا تعالى و تقدّس عن ذلك علواً كبيراً.

و تقرير الجواب عن ذلك أنّ هذه العلة لمّا صدق عليها في هذا الزمان أنّها أوجبت المعلولَ في زمان آخر، فإيجابها لذلك المعلول:

---

١. مج ٢: فإذا. ٢. س: خلف. ٣. س: وقتاً.

إمّا أن يكون عبارة عن وجوده بها، أو عن أمر[1] آخر يترتّب عليه ذلك الوجود؛ و التالي باطل لوجهين:

أمّا أوّلاً، فلأنّ ذلك المغاير لابدّ و أن يصدق عليه أنّه في هذا الزمان يوجب المعلول فى الزمان الذي بعده، فيكون إيجابه لذلك المعلول زائداً على ذاته فيقع التسلسل أو الدور في الإيجابات و هو محال بما مرّ.

و أمّا ثانياً، فلأنّا لانفهم من وجوب المعلول بالعلة إلّا وجوده بها و لا معنى له وراء ذلك، فإذن[2] إيجابها للمعلول عبارة عن ذلك لا غير. و إذا كان الأمر كذلك فلو كانت مؤثّرة في الحال لِما لايوجد إلاّ في ثاني الحال. فاتّصافها بالمؤثرية إمّا في حال عدمها، أو في حال وجودها:

لا جائز أن يكون في حال عدمها، و إلّا لكان المعدوم علةً تامة للموجود و بطلانُه معلوم بالبديهة.

و لا جائز أن يكون في حال وجودها، لأنّ تأثيرها في المعلول حينئذ إمّا حال وجوده، أو حال عدمه، أو لا حال وجوده و لا حال عدمه:

فإن كان حال عدمه، لزم الجمع بين الوجود و العدم في الشيء الواحد لأنّ تأثير العلة في المعلول و إيجابها له إذا كان عبارة عن وجوده بها، فلو كان التأثير حال عدم المعلول للزم اجتماع وجودِه و عدمِه: أمّا وجوده فللتأثير؛ و أمّا عدمه فلأنّه هو المفروض.

و إن كان تأثيرها فيه لا حال الوجود و لا حال العدم، لزم حصول الواسطة بينهما و هو بيّن البطلان.

و إذا بطل القسمان تعيّن أنّ تأثير العلة في المعلول حال وجوده لا بمعنى أنّ الفاعل يعطيه حالة الوجود وجوداً ثانياً، بل بمعنى أنّ وجوده في حال اتصافه بالوجود إنّما هو بوجود علته؛ هذا إن كانت العلة توجب المعلول بذاتها.

و أمّا ما توهّموه من أنّها يعطيه في الزمان السابق قوةً بها تبقى فيما بعد ذلك من الزمان، فهو توهّم فاسد لأنّ تلك القوّة لها وجود ممكن فيفتقر إلى مرجِّح و الكلام في بقائها مع انتفاء المرجّح كالكلام فيما عرضت له.

---

۱. آس ۱: أمور. ۲. س: فمعنى.

و أمّا الإضافة إلى الزمان، فهي تبطل ببطلان ذلك الزمان، فالزمان الأوّل إذا بطل يبطل معه الترجح الذي فرض بحسبه و المعدوم لايرجّح ألبتّة هذا.

و أمّا الجواب عمّا شكّك به من المثال الذي استشهدوا به على استغناء المعلول حال بقائه عن علته و هو أنّه نشاهد البِناء يبقى مع غيبوبة علته أو عدمها و هو[١] البَنّاء، فتقريره أنّا لانسلّم أنّ في هذه الصورة بقي المعلول بعد عدم العلة فإنّ الذي كان أثراً للبَنّاء هو تحريك الأجزاء بعضها إلى بعض و ذلك فلميبق عند غيبوبته، و الذي بقي إنّما[٢] هو تماسك الأجزاء و ليس معلولاً للبنّاء بل لِيُبس العنصر و ذلك فلميُعدَم، و التماسك المذكور باق.

و تمام الإيضاح أنّ المعلولات على قسمين:

منها، ما[٣] علةُ وجودها مغايرة لعلّة ثباتها و استمرارها.

و منها، ما علةُ وجودها هي بعينها علة ثباتها.

فالبِناء المستشهد به هو من قبيل القسم الأوّل، و الذي تمثّلَ عليه في الكتاب بالصنم الذي علة وجوده الفاعل، و علة ثباته يبوسة العنصر الحافظ لشكله.

و أمّا القسم الثاني فقد تمثّلَ عليه بالقالَب المشكِّل للماء فإنّه مع كونه علةً لوجود ذلك الشكل هو علةٌ لبقائه أيضاً. فقد بان أنّه على جميع التقادير لابدّ من المرجّح في حالة الثبات.

فإذا عدمت علة الوجود:

فإن كانت[٤] هي علة الثبات فلايتصور وجود الشيء مع عدمها.

و إن كانت علة الثبات غيرها جاز بقاء الشيء موجوداً بعد عدم علة وجوده لكن يستحيل بقاؤه مع عدم علة الثبات التي يبقى بها.

---

١. آس ١: هي. ٢. ت، س: ـ إنّما. ٣. س: ـ ما.
٤. آس ١: كان.



قال:

التلويح الرابع
في ترتّب المعلول على العلة و الإشارة إلى كيفية العلل التي وجبت فيها النهاية و ما لم تجب

اعلمْ أنّ وجود المعلول يتعلّق[1] بالعلة من حيث هي، على الجهات التي صارت بها علةً من وجودِ ما ينبغي و ارتفاعِ ما لاينبغي، كالحاجة إلى معاون كالنشّار[2] إلى مثله أو وقت أو مادة أو زوال مانع أو وجود آلةٍ أو إرادةٍ أو داعٍ، كحاجتك في إرادة الأكل إلى الجوع. و كلّما يصير به أمرٌ مّا علةً لغيره بالفعل فله مدخلٌ؛ فإذا وجد الجميع لم‌يتأخّر[3] عنه المعلول. و إذا انتفى المعلول فإمّا لانتفاء علته بجميع[4] أجزائها، أو لانتفاء جهة هي بها علةٌ. فإذا استمرّ عدم العلة على الطريقين دائماً تسرمَدَ[5] عدمُ المعلول؛ و إذا تسرمد وجودها بالفعل تسرمد المعلول.

و «الإبداع» هو[6] أن يكون وجود شيء عن شيء غير متوقّف على غيره أصلاً، كمادةٍ و وقت و شرطٍ مّا؛ و هو غير «التكوين» المنسوبِ إلى المادة، و «الإحداث»

---

۱. ك: متعلق.
۲. ت، مج ۱: كما لنشار.
۳. آس ۲: لايتأخر.
٤. ك: بجعيع (كه قطعاً غلط چاپی است).
٥. مج ۲: يتسرمد.
٦. آس ۲: و هو.

المنسوبِ إلى وقت، و أعلى منهما. و كلّ[١] مسبوق بالعدم غير مبدَع لحاجته إلى حضور أمرٍ مّا ممّا ذُكِر.

أقول: قوله: «فإذا وجد الجميع لم‌يتأخّر عنه المعلول»: برهانه: أنّه لو تأخّر عنه لكان صدوره عنه في وقت دون وقت، فتخصّصُ أحد الوقتَين بالصدور:

إن لم‌يكن لمخصّصٍ زائد على العلة التي فرض أنّها مستجمعةٌ لجميع الجهات المعتبرة في العلّية، كان ذلك ترجيحاً لأحد الطرفين المتساويين من غير مرجّح و هو محال.

و إن كان لمخصِّص زائد عليها، كان ذلك المخصّص معتبراً في العلية فلايكون بدونه مستجمعةً بل[٢] الأمور المعتبرة في عليّتها بالفعل[٣] و قد كانت فرضت أنّها مستجمعة لذلك، هذا خلف.

و **قوله:** «و إذا انتفى المعلول فإمّا لانتفاء علته بجميع أجزائها أو لانتفاء جهة هي بها علة»: يتبيّن ذلك بأن يقال إنّ الممكن إذا عُدِم بعد وجوده فلابدّ لعدمه من سببٍ لضرورة كلّ حادث إليه، و ذلك السبب إمّا ذاته و هو محال؛ لأنّ ما كان ذاته سبب عدمه فلايوجد و التقدير أنّه وُجِد، فسبب عدمه إذن هو غيره.

و ذلك الغير إن كان عدم علته فهو المطلوب؛ و إن كان أمراً آخر، فلايخلو إمّا أن يكون وجودياً، أو عدمياً:

و الأوّل محال؛ لأنّ مع وجود ذلك الأمر إمّا أن يختلّ أمرٌ من الأمور المعتبرة في العلية أو لايختلّ، فإن لم‌يختلّ لزم تخلف المعلول عن علته التامّة و قد سبق بطلانه؛ و إن اختلّ فذلك هو مطلوبنا.

و الثاني محال أيضاً، لأنّ ذلك العدمي إن لم‌يكن عدمَ أمرٍ له مدخلٌ في علية علة وجود ذلك المعلول الذي فرض عدمه، عاد المحال؛ و إلّا فهو نفس ما أردنا بيانه.

و تلخيص هذا البيان أنّه لو انفكّ عدم المعلول عن عدم علته التامة أو الناقصة، للزم تخلّفُ وجوده عن وجود علته التامة؛ و صحةُ الشرطية و بطلانُ التالي يُعلَمان بما سبق.

و **قوله:** «فإذا استمرّ عدم العلة على الطريقين دائماً تسرمد عدم المعلول»: يريد

---

١. ك: فكل.　　٢. س: لكل.　　٣. آس ٢: ـ بالفعل.

بالطريقين عدمها إن كانت مركبة بجميع أجزائها أو ببعض أجزائها فقط، فإنّ عدم بعض أجزاء المجموع يكفي في عدم المجموع من حيث هو مجموع.

[في إثبات الحدوث الذاتي للممكنات]

قال: و اعلمْ أنّ الممكنَ المتأخّرَ عن العلة الكاملة بالذات، إنّما وجوبُه بغيره بعد إمكانه لذاته عقلاً؛ إذ لو وجب بذاته أو امتنع، فلا تعلُّقَ له[1] بالغير. و الممكن لايستحق الوجود، لستُ أقول يستحق العدم ليمتنع؛ فلا استحقاقُ وجوده باعتبار الإمكان قبل استحقاق الوجود بغيره؛ فلاكونُه يتقدم عقلاً على كونِه و هو «الحدث الذاتي» المتحقّق في كلّ وقت في دائم الوجود بغيره أيضاً؛ إذ[2] من ذاته لايستحق الوجود و[3] من غيره يستحق. و ﴿كلّ[4] شيءٍ هالكٌ إلّا وجهَه﴾[5] أي جهة الوجوب به.

أقول: مقصوده من هذا الكلام إثبات الحدوث[6] الذاتي للممكنات و يتّضح معنى الحدوث الذاتى بأنّ إمكان الممكن لذاته قبلَ وجوبه[7] بغيره قبليّةً بالذات، فإنّه لو لم‌يمكن لذاته لَما وجب بغيره فلايتمكّن العقل من ملاحظة وجوبه بالغير إلّا بعد ملاحظته لإمكانه بالذات.

و الدليل على ذلك أنّ الشيء إذا لم‌يكن ممكناً لذاته فهو إمّا واجب لذاته أو ممتنع لذاته؛ و الوجوب و الامتناع كلّ منهما ينافي التعلق بالغير في الوجود:

أمّا في جانب الوجوب، فلاستغناء الواجب في وجوده عن الغير.

و أمّا في جانب الامتناع، فلأنّ الممتنع لا وجود له ليكون متعلقاً فيه بغيره فلايتحقّق الوجوب بالغير إلّا بتحقق الإمكان بالذات.

و الممكن لايستحق الوجود من ذاته إذ لو استحقّه من ذاته لكان واجباً و لانعني بعدم استحقاقه للوجود استحقاقه للعدم، فإنّ الذي يستحق لذاته العدم هو الممتنع لا الممكن. و

---

١. ك: له: ساير نسخه‌ها: ـ له.
٢. مج ٢: + ما.
٣. مج ١: بل.
٤. مج ١: فكل.
٥. قصص (٢٨): ٨٨.
٦. ت، آس ١: الحدث.
٧. س: وجوده.

ليس استحقاق العدم لازماً لعدم استحقاق الوجود، فإنّ الممكن لايستحق من ذاته لا الوجود و لا العدم. فالمفهوم من لا استحاقيّة الوجود غير المفهوم من استحقاقية العدم و غير ملزوم له؛ فلا استحقاقُ وجود الممكن باعتبار إمكانه قبل استحقاق وجوده بغيره قبليةً بالذات؛ لأنّا نعلّل استحقاقه لأن يوجَد بغيره بعدم استحقاقه لأن يوجَد بذاته؛ فلا كونه موجوداً يتقدّم بالذات عقلاً على كونه موجوداً؛ و لا معنى للحدث الذاتي إلّا تقدّم لا كونه على كونه أي تقدّم لا وجودِ الشيء على وجوده تقدماً ذاتياً، قياساً على أنّه لا معنى للحدث الزماني إلّا تقدّم لا وجودِ الشيء على وجوده تقدماً زمانياً.

و هذا «الحدث الذاتي» يصدق على دائم الوجود بغيره أيضاً، و يتحقق صدقه عليه في كلّ وقت من أوقات وجوده، إذ الدائم الوجود بغيره أيضاً، لايستحق الوجودَ من ذاته و يستحقه من غيره؛ فيتقدم لا كونُه على كونه بالذات.

و لمّا قرّر ذلك استشهد بما ورد في بعض الآيات و هو ﴿كلُّ شيءٍ هالكٌ إلّا وَجهَه﴾[1] و فسّر «وجهه» بجهة الوجوب به، فيكون المعنى أنّ كل شيء هو هالك أي ليس له من ذاته وجودٌ إلّا جهة الوجوب بالبارئ ـ عزّ و جلّ ـ فإنّها غير هالكةٍ، إذ باعتبارها حصل لذلك الشيء الوجودُ، و باعتبار ذاته لم‌يكن مستحقاً للوجود. و هذا التفسير إن لم‌يكن معتضداً بنقلٍ أو مايجري مجراه فهو تحكّمٌ و لايجوز.

قال: فإذا[2] حدث شيءٌ، لا[3] محالة ترجَّحَ وجودُه و لابد و أن يكون المرجِّحُ أو جهةٌ ما لها مدخلٌ في الترجيح حدث؛ إذ لو دام الترجيح[4] لدام الترجّح و الوجود، ثم يعود الكلام إلى الحادث المرجّح غيرَ منقطعٍ إمّا أن يتسلسل علل حادثةٌ واقعةٌ معاً، و قد بطل بالبرهان و الضابط، أو تتسلسل عللٌ متعاقبة و يتعيّن[5] هذا و لاينقطع، إذ يعود هذا الكلام في أوّل حادث؛ فكلّ حادثٍ فلحدوثِه أسبابٌ متسلسلة عديمة النهاية متعاقبة لاتجتمع أصلاً.

أقول: المقصود من هذا الكلام بيان أنّه لايمكن أن يحدث في الوجود حادث زماني إلّا

---

۱. قصص (۲۸): ۸۸.   ۲. مج ۲: و إذا.   ۳. ك: فلا.

٤. مج ۱: الترجح؛ مج ۲: المرجح.   ٥. مج ۱: يتغير.

و يتقدّمه حوادث متعاقبة بعضها قبل البعض، كذلك إلى لا بداية؛ و تقريره أنّ كلّ حادث فهو ممكنٌ إذ لو لم‌يكن ممكناً لكان إمّا واجباً، أو ممتنعاً:

لا جائز أن يكون واجباً و إلّا لَما كان معدوماً فلم‌يكن حادثاً.

و لا جائز أن يكون ممتنعاً و إلاّ لَما وُجِد فلم‌يكن حادثاً أيضاً.

و إذا كان ممكناً و كلّ ممكن له مرجِّحٌ، فالحادث له مرجِّحٌ و هذا هو معنى **قوله**: «فإذا حدث شيء لا محالة ترجّح وجوده»: و هذا المرجِّح لوجود الحادث لايخلو من أحد أمرين: إمّا أن يكون حادثاً، أو قديماً؛ لكنّه ليس بقديم فهو إذن حادث إمّا بجملته أو ببعض أجزائه.

و إنّما قلنا إنّه ليس بقديم لأنّه لو كان قديماً لكان الحادث المترجَّح به، قديماً أيضاً، و إلّا لكان تخصّصُه[1] بالوقت الذي حدث فيه عن ذلك المرجِّح تخصيصاً من غير مخصِّص إن لم‌يقترن بذلك المرجِّح أمرٌ، أو كان المرجّح يتوقف ترجيحه له على أمر منتظَرٍ، فلايكون تامّ الترجيح بدونه إن اقترن به أمر و بهذا يظهر معنى **قوله**: «و لابد و أن يكون المرجّح أو جهة ما لها مدخل في الترجيح حدث؛ إذ لو دام الترجيح لدام الترجّح و الوجود»: و هذا المرجِّح الحادث إمّا بجملته أو بجهةٍ[2] لها مدخلٌ في ترجيحه، يعود الكلام إليه في أنّه يحتاج إلى مرجّح حادث هذا شأنه؛ و لا يزال الكلام كذلك متسلسلاً من غير انقطاع إلى حادث لايفتقر إلى مرجِّح حادث و إلّا لزم المحال المذكور و هذا هو المراد **بقوله**: «ثم يعود الكلام إلى الحادث المرجِّح غير منقطع»، فلابد من حوادث مترتبة متسلسلة إلى غير النهاية إذ الدور عرفت استحالته؛ فهذه الحوادث المتسلسلة هكذا إمّا أن تكون واقعة معاً فى الزمان أو لاتكون كذلك بل على سبيل التعاقب:

لا جائز أن تكون معاً لِما عرفت من البرهان الدالّ على استحالة وجود أمور غير متناهية مترتّبة موجودة معاً في زمان واحد، فتعيّن كون تلك الحوادث متعاقبة بعضها قبل البعض غير منتهية إلى حادث لايسبقه حادث آخر؛ لأنّ الكلام في ذلك الحادث كالكلام في غيره و إلى هذا أشار **بقوله**: «إمّا أن يتسلسل علل حادثة واقعة معاً و قد بطل بالبرهان و الضابط، أو

---

١. س: تخصيصه.　　٢. مج ٢: + ما.

تسلسل علل متعاقبة و يتعيّن هذا و لاينقطع إذ يعود هذا الكلام في أوّل حادث»؛ و أراد بـ«الضابط» ترتيبها و وقوعها معاً في الزمان.

و أمّا قوله: «فكلّ حادث فلحدوثه أسباب متسلسلة عديمة النهاية متعاقبة لايجتمع أصلاً»، فهو نتيجة البرهان الذي قرّره.

قال: و الحادث من غير الحركات الغير الواقعة [1] دفعة إن لم‌يبق، فآن [2] وجوده غير آن عدمه و بين الآنين زمان فله ثبات، فلابدّ من علة ثبات، و لاتتسلسل إذ هي معاً، فينتهي إلى الواجب. ثمّ من الظاهر أنّ في الوجود أشياء ثابتة من الممكنات، و مجموع الممكنات ـ ثبتت أو بطلت ـ لها علةُ ثبات؛ فمبدأ الوجود و الثبات للجملة من حيث هي جملة، هو الواجب وجوده.

أقول: هذا الكلام هو جواب عن سؤال؛ و ذلك السؤال هو أنّه إذا أمكن وجود علل و معلولات من الحوادث غير متناهية و لا مجتمعة، فلا حاجة إلى الانتهاء إلى علة ثابتة هي [3] واجب الوجود.

و قد أجاب عنه من وجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل، هو الذي عناه من مبدأ كلامه إلى قوله: «فينتهي إلى الواجب»: و تقريره أنّ الحوادث على قسمين:

منها، ما يصحّ وقوعه دفعةً.

و منها، ما لايصح وقوعه دفعة.

فالأوّل، هو ماوراء الحركة من الحوادث.

و الثاني، هو الحركة كما عرفت في العلم الطبيعي.

الذي يقع «دفعةً» إمّا أن يبقى بعد حدوثه زماناً، أو لايبقى:

[۱] لا جائز أن لايبقى و إلّا لكان آن وجوده إمّا هو بعينه آن عدمه أو غيره: فإن كانت عينه لزم اجتماع وجود الشيء و عدمه في آن واحد و ذلك محال.

---

۱. ك: الواقعة. (قطعاً غلط چاپی).

۲. مج ۲: فإنّ آن.

۳. آس ۱: هو.

و إن كان غيره فلايخلو إمّا أن يكون بين آن وجوده و آن عدمه زمان أو لايكون: فإن لم‌يكن لزم تتالي الآنات و قد مرّ في الطبيعي بطلانه.

و إن كان بين الآنين المذكورين زمانٌ فلذلك الحادث الواقع دفعةً ثباتٌ و بقاء، و قد كان بناء الكلام على أنّه لايبقى زماناً؛ فأدّى ذلك إلى أنّه لابدّ و أن يبقى، و كلّ ما لزم من فرض حصوله حصولُ نقيضه فهو محال؛ فكون الحادث الواقع دفعة لايبقى زماناً[1] هو محال.

[۲] و إذا كان عدم بقائه محالاً فالحق أنّ له بقاءً و ثباتاً؛ و لمّا كان ثابتاً و كلّ ثابت لابدّ له من علة ثباتٍ فلهذا الحادث المذكور علةُ ثباتٍ و علل الثبات مجتمعةٌ، إذ لايتثبت الشيء مع زوال مثبته كما مرّ؛ و لاتتسلسل تلك العلل إلى غير النهاية بسبب اجتماعها كما سبق في «ضابط التناهي و اللاتناهي»، فلابدّ من انتهائها إلى واجب الوجود لذاته فلم‌يغن عن الحاجة إلى الواجب لذاته ما ذكر من العلل الحادثة الغير المنقطعة.

الوجه الثاني، هو **قوله**: «ثمّ من الظاهر أنّ في الوجود أشياء ثابتة من الممكنات»: و هذه الأشياء التي أشار إليها مثل الجرم المتحرّكِ، و النفس المحرِّكةِ للأفلاك، و هيولى العالم العنصري، و نفسِ الإنسان المدركة لذاتها التي يعلم بالضرورة أنّها باقية و غير متبدّلة.

و اعلم أنّ بعض المتكلّمين ادّعى أنّ الجسم[2] لايبقى زمانَين و كذا العرض[3] و هذه المقالة و إن كانت واهيةً إلّا أنّ بطلانها لايتبيّن إلّا بالنظر و الاستدلال بخلاف الحال في النفس الإنسانية، فإنّ بقاءها و استمرارها يعلمه كلّ أحد بالبديهة فهي التي بيانها[4] ظاهر على الحقيقة، و ما عداها لابدّ في إثبات ثبوته من دليل.

الوجه الثالث، هو المذكور بعد ذلك إلى **قوله**: «هو الواجب وجوده»: و المَعنِيّ منه أنّ مجموع الممكنات من حيث هي جملة و مجموعٌ، أمرٌ ثابت و لايفترق الحال في ذلك سواء كانت[5] آحاد تلك الممكنات ثابتة أو غير ثابتة، و قد عرفت أنّ كلّ ممكن ثابت فله علة ثبات، فعِلّةُ وجوده و ثباتِه من حيث هو مجموع و جملةٌ هو الواجب الوجود لذاته لانتهاء جميع العلل الثابتة إليه كما علمت.

---

۱. مج ۲: ـ فأدّى ذلك إلى أنّه لابدّ ... الحادث الواقع دفعة لايبقى زماناً.

۲. آس ۱: ـ الجسم. ۳. س: العناصر. ٤. س: ثباتها.

٥. آس ۱: كان.

و لقائل أن يقول: لانسلّم أنّ للممكنات جملةً و مجموعاً ثابتاً، بل المجموع الحاصل من بعضها في كلّ آن من الآنات غير المجموع الحاصل [١] من بعضها في الآن الذي قبله و الآن الذي بعده، فإنّه مع حدوث كلّ حادث يحدث مجموع لم‌يكن، فللسائل أن يدّعي في هذه المجموعات ما كان ادّعاه في كلّ واحد من الحوادث.

فنقول: إنّ كلّ مجموع منها [٢] معلول للمجموع الذي قبله و هلّم جرّاً من غير حاجة إلى الانتهاء إلى الواجب لذاته. فإن أبطل دعواه بما ذكر ـ من أنّ العلة التامة يجب أن تكون موجودة مع المعلول في الزمان فلايكون المجموع السابق علة تامة للاحق، بل لابدّ من علة أخرى مقارنة [٣] و أنّ كلّ واحد من المجموعات آن وجوده غير آن عدمه فلابدّ أن [٤] يثبت، و أنّ من الممكنات ما يعلم ثباته بالضرورة ـ لم‌يكن هذا الوجه مستقلاً بإبانة [٥] المطلوب، بل لابدّ و أن يستعان فيه بوجهٍ آخر ممّا سبق، فقد علم من ذلك أنّ هذا الوجه متفرّع على ما قبله.

قال: سؤال: الحادث [٦] إذا حصل و له علةُ ثباتٍ فنسبته إليها ليست دائمةً و إلّا لدامت و لكنّها حادثةٌ، فللنسبة علةُ حدوثٍ و ثبات، ثم يعود الكلام إلى نسبة النسبة في نسبتها إلى علة الثبات و [٧] يتسلسل العلل الثابتة إلى غير النهاية.

جواب: فلولا وجود شيء ثباتُه على سبيل الحدوث متجدّد الاتصال و هي الحركة الدائمة المقرِّبة و المبعِّدة للعلل، للزم السؤال شديداً؛ فالحركة من حيث [٨] عدم ثبات آحادها توجب حدوث حوادث، و من حيث ثبات نوعِها قد لاتنافي الحادث بل باستمرار مدّة [٩] ثبتت [١٠] نسبة الحادث إلى علته الموجِدة و [١١] المثبِتة حتى يأتي عددٌ من نوعها يوجب قطع النسبة فينعدم الحادث؛ فأثبتتْ النسبةَ بثبات مدّة و أوجبتْ الحدوثَ و البطلان لِتجدّد أعداد المدّة. فانظر إلى حركة أوجبت النهار لطلوع [١٢] الشمس مدةً و [١٣] بقائِها فوق الأرض جملةً تثبت

---

١. س: ـ الحاصل.
٢. آس ١: كل مجموعتها.
٣. ت: يفارقه.
٤. مج ٢: و أن.
٥. آس ١: بأنّه.
٦. مج ١: الحادثة.
٧. مج ١: ـ و.
٨. آس ١: + هي.
٩. آس ١: هذه.
١٠. مج ١، ك: تثبت.
١١. آس ١: أو.
١٢. آس ١: كطلوع.
١٣. مج ٢: ـ و.

بصنفها[١] مثلاً متجدّداً أعدادَها إلى أن قربت من الغروب فبطل[٢] النهار فضروريٌ وجودُ حركة دائمة لاتنصرم، و قد علمتَ أنّها الدورية و هي النفسانية[٣].

أقول: أمّا السؤال فظاهر؛ و أمّا الجواب **فقوله:** «فلولا وجود شيء ثباته على سبيل الحدوث»: يريد أنّ ماهية هذا الشيء هي[٤] الحدوث و التجدّد ـ و لا مفهوم له وراء ذلك ـ فدوام هذه الماهية و ثباتها هو دوام الحدوث و ثباته.

و **قوله:** «و هي الحركة الدائمة»: يتبيّن بأنّها لو لم‌تكن دائمة لجاز انقطاعها و لو فرض انقطاع هذه الحركة في حالةٍ لاستحال بعدها حدوث حادث، فإنّه إذا لم‌يحدث في حالة فلم‌يحدث بعدها فيفتقر إلى حادث؛ و ذلك الحادث أيضاً يفتقر إلى مثله فلم‌يتصوّر الحدوث؛ و مهما فرضت حركة دائمةٌ انقطع الاستفهام بلِمَ، كما يقال: لِمَ صارت هذه الحبّة سنبلة[٥] و لم‌تكن كذلك من قبل، مع كونها كانت مدفونة في الأرض أيضاً؟ فيقال مثلاً: لِفرط بردِ الشتاء و عدم القرب من الاعتدال؛ فيقال: و لِمَ زال ذلك البرد و حدث قرب الاعتدال؟ فيقال: لحدوث حرارة لهواء؛ فيقال[٦]: لِمَ حدث ذلك؟ فيقال: لارتفاع الشمس و قربها من وسط السماء؛ فيقال: و لِمَ قربت منه؟ فيقال: لأنّها متحركة طبعاً على الدوام فكلّما وصلت إلى جزء مفروض من السماء فكونها متحركة بالطبع مع الوصول إليه علة للانفصال عنه و الوصول إلى غيره و يتمادى الأمر كذلك إلى غير نهاية ـ كما سيأتي شرح ذلك مفصلاً ـ فترجع الحوادث بعد تسلسل أسبابها الأرضية بالآخرة لا محالة إلى الحركة المستمرّة لايمكن أن يكون إلّا كذلك.

و **قوله:** «المُقرِّبة و المُبعِّدة للعلل»: هو كما يجعل الشمس مقابلة لجزء من الأرض فتؤثّر[٧] فيه، ثم يزيلها عن مقابلته فيزول ذلك التأثير؛ أو كما يحدث استعداداً فيما يقبل الآثار[٨] عن المبدأ المفارق، فإذا زال[٩] ذلك الاستعداد لم‌يقبل ذلك القابل عن المفارق أثراً.

و **قوله:** «للزم السؤال شديداً»: يريد أنّه لولا وجود الحركة المذكورة لَما كان إلى دفع هذا

---

١. آس ١، آس ٢: نصفها. ٢. مج ١: فيبطل.
٣. ت: ـ و قد علمت أنّها الدورية و هي النفسانية. ٤. ت: و هي.
٥. س: ـ سنبلة. ٦. ت: + و. ٧. ت: فتأثر.
٨. ت: الأثر. ٩. ت: زالت.

السؤال سبيل بل كان يلزم لزوماً شديداً، و يمكن أن يقرّر مايلزم عن عدم هذه الحركة على وجوه أخر ثلاثة:

أحدها، أنّ تأثير الواجب الوجود في معلوله الأوّل يجب أن تكون تأثيراً أزلياً فيلزم أن يدوم بداومه معلولُه و بدوام معلوله معلولُ معلوله لاستحالة تخلّف المعلول عن العلة التامة ـ كما مرّ ـ فلاينتهي الأمر إلى الحوادث العنصرية ألبتة و[۱] ذلك باطل.

و **ثانيها**، أنّ علة كلّ واحد من الحوادث العنصرية لابدّ و أن تكون حادثة فتفتقر إلى علة أخرى كذلك و هلمّ جرّاً، فيلزم التسلسل في أمور مترتبة موجودة معاً إلى لا نهاية و ذلك محال كما عرفت.

و **ثالثها**، أنّ عدم المعلول لاينفك عن عدم العلة ـ كما بيّن ـ فيلزم من عدم أيّ شيء كان عدم علته الموجودة معه، و من عدمِ علتِه عدمُ علة علته، فيلزم عدم واجب الوجود، و الواجب لذاته يجب[۲] أن يكون ممتنع العدم[۳]، هذا خلف.

و بوجود الحركة المستمرة تندفع هذه الإشكالات كلّها، إذ بوجود المادة و الجسم المتحرك على الدوام تستعد المادة في كلّ وقت لحدوث حادث و عدمه على ما مرّ بيانه مختصراً و يأتي مفصلاً.

و **قوله**: «و الحركة من حيث عدم ثبات آحادها»: يجب أن تفهم من ذلك الآحاد المفروضة إذ الحركة متصلة لا جزء لها بالفعل بل الذي يقع بحسب الفرض كالحال في الجسم الواحد المتصل فيكون المعنى أنّ الحركة الدائمة علة حدوث الحادثات بأشخاص ما يفرض أجزاء لها و ما ذكره بعد ذلك إلى **قوله**: «و أوجبت الحدوث و البطلان لتجدد أعداد المدة»: قد أوضحه بمثال حدوث النهار لطلوع الشمس، فإنّه جعل حركتها فوق الأرض جملة كصنف من نوع الحركة الدورية، و حركتها في النصف الآخر من الفلك كنصف[٤] آخر منها، و جعل قطعها لكلّ درجةٍ درجة مثلاً كالشخص تحت الصنف؛ فالصنف باق مع تجدد الأشخاص و تلك المدة الصنفية لبقائها فوق الأرض هي المُديمة لنسبة ثبات النهار إلى علّة

---

۱. س: + كل.　　۲. س: فيجب.　　۳. س: يكون ممتنعاً.

٤. آس ۱: نصف.

ثباتها و وجودها، و تلك المدة التي هي مدة الثبات بعينها يقربه من انعقاد سبب الزوال بما يفرض لها من الأجزاء الشخصيّة إذ هي المقرّبة إلى الغروب المُبطل للنهار.

و إذا تأمّلت هذه الحال في الحركة الدائمة الغير المتصرمة[١] تحقّقتَ ضرورة وجودها في حدوث الحادثات و اندفاع ما أورد من السؤال بها.

قوله: «و قد علمت أنّها الدوريّة و هي نفسانية»: يشير إلى أنّ هذين المطلوبين عُلِما في العلم الطبيعي و لو لم‌تكن دوريّة لانعدمت[٢] كما بيّن في ذلك العلم و كونها نفسانية يتبيّن وجه الحاجة إليه فيما يأتي من البحث.

و اعلم أنّه ربّما عاود مورد السؤال فأورده[٣] على وجه آخر لاينحل بوجود الحركة المذكورة، فنقول: إنّ المفارقات بالكلية كالعقول و بالجملة الأزليات، لها إلى عللها نسبة، و للنسبة[٤] ثبات بعلتها، و للثبات نسبة أخرى و هلمّ جراً. و حلّه أنّ النسبة اعتبارية فليس لكلّ نسبةٍ نسبةٌ مُحوِجة إلى علة خارجية كما أوضحه القسطاط السابق.

قال: و اعلم أنّ المباشر للحركة لايجوز أن يكون عقلاً محضاً أي مجرداً عن المادة بالكلية؛ إذ لابدّ له من تخيّل حدودٍ جزئية؛ فإنّ الحركة من جَ إلى بَ غير الحركة من بَ إلى دَ، و الرأي الكلّي لاتنبعث منه الإرادة الجزئية، إذ ليس تخصّصه لنفسه بجزئي أولى من غيره، و العقل رأيه الكلّي متساوي النسبة إلى النقط فلايلزم تعيّن[٥] نقطة منه. و رعاية الأوضاع لابدّ لها من قوة تخيّلية في جسم فلايمكن للمجرّد عن المادة ذلك؛ بل المباشر للحركة نفس.

أقول: قد بيّن في العلم الطبيعي أنّ هذه الحركة الدورية إرادية؛ فلايجوز أن يكون المباشر لها عقلاً محضاً أي مجرداً عن المادة بالكلية و احترز بقوله: «بالكلّية» عن[٦] النفس الناطقة فإنّها و إن كانت مجردة من حيث ذاتها، و ماهيتُها كونُها ليس[٧] بجسم و لا حالّةٍ في الجسم، فليست مجردة بمعنى عدم الاستكمال بالجسم و التعلق به من جهة التدبير و

---

١. آس ١: المنصرمة. ٢. س، آس ١: لانصرمت. ٣. مج ٢: ما أورده.
٤. ت: نسب و النسبة. ٥. مج ١: تعيين. ٦. آس ١: من.
٧. س: لكونها ليست.

التصرف. و تقرير البرهان على المطلوب أنّ كلّ مباشر للحركة الإرادية فلابدّ له من تخيّل حدود جزئية و لا شيء ممّا هو عقلٌ بمتخيّل للحدود الجزئية؛ فلا شيء من المباشر للحركة الإرادية بعقلٍ:

أمّا الصغرى، فبيّنها **بقوله**: «إنّ الحركة من جَ إلى بَ غير الحركة من بَ إلى دَ»: و هذا ربّما أورِدَ عليه شك و هو أنّ المتحرك حركة دورية أوضاعه متشابهة و لا حدود جزئية له بالفعل، و ما يفرض منتهى حركة جزئية فيه ليس أولى من غيره و ليس حاله كحالنا فإنّ لنا خطوات تتعيّن بها حدود المسافة فيتعيّن بها التخيّل.

و جوابه أنّ حدودها تتعيّن بمقابلة ما تحتها و بالمناسبات الكوكبية من التربيع و التسديس و ما يجري مجراه، و لايتمّ بيان هذه المقدمة إلّا بما يأتي فيما بعد.

و[۱] أمّا الكبرى، فبيانها أنّ العقل إمّا أن يتخيّل الحدود الجزئية عند مباشرته للتحريك أو لايتخيّل:

[۱] فإن لم‌يتخيّل لم‌يصح مباشرته للتحريك لوجهين:

أحدهما، أنّه إذاكان كلّ مباشر للحركة الإرادية لابد له[۲] من تخيّلها لزم من صدقه بطريق عكس النقيض صدقُ أنّ كلّ ما لايتخيّل الحدود الجزئية فلايباشر الحركة الإرادية؛ فإذا لم‌يكن العقل متخيلاً لتلك الحدود فلايكون مباشراً للحركة المذكورة و هو المطلوب. و هذا وجه سهل و لم‌يذكره في الكتاب بل الذي ذكر فيه هو:

الوجه الثاني و هو أنّه متى لم‌يتخيّل العقل حدود الحركات الجزئية لم‌يتعيّن له إرادة جزئية للحركة من بعض تلك الحدود إلى بعض[۳]، لأنّ التصور الكلّي لايصدر عنه فعل جزئي، فإنّ نسبة كلّ كلي إلى جميع ما يندرج تحته من الجزئيات واحدة فليس تخصّصه لنفسه بجزئي أولى من غيره، فإمّا أن يقع كلها أو لايقع شيء منها و كلّ واحد من الأمرين محال. و هذا هو معنى ما ذكره بعد بيان صغرى القياس إلى **قوله**: «فلايلزم تعيّن نقطة منه» هذا إن لم‌يتخيّل الحدود الجزئية.

---

۱. س: ـ و.   ۲. ت: لها.   ۳. آس ۱: البعض.

[٢] و أمّا إن تخيّلها و قد[١] بيّن في علم النفس من الطبيعي أنّه يفتقر في تخيّلها إلى قوة تخيّلية تكون[٢] حالّة في الجسم و كلّ ما هو كذا فليس بعقل، لعدم تجرده عن المادة بالكلية حينئذٍ، و هذا هو المراد **بقوله**: «و رعاية الأوضاع لابدّ لها من قوة تخيّلية في جسم فلايمكن للمجرد عن المادة ذلك»، و هذا تتمة البرهان على أنّ مباشر الحركة ليس بعقل. و يمكن تقرير ما في الكتاب على صور كثيرة قياسيّة غير هذه و إنّما ذكرتُ هذه على حسب ما خطر.

و اعلم أنّه إذا كان العقل إنّما يُعنى به الذات المجردة عن المادة و علائقها و تدبيراتها و هو التجرد عنها بالكلية، كما فسّره صاحب الكتاب في هذا الموضع لم‌يحتج ـ في كونه لايصحّ أن يحرّك مباشرة من نقطة إلى نقطة بإرادات جزئية ـ إلى إقامة برهان، فإنّه متى حرّك كذلك لم‌يكن عقلاً بالتفسير المذكور.

و **قوله**: «بل المباشر للحركة نفس»: فاعلم أنّه لمّا تبيّن أنّ محرِّك الحركة[٣] المستديرة لابد و أن يكون مريداً و كلّ ذي إرادة فهو إمّا نفس أو عقل، فلمّا بيّن[٤] امتناع كونه عقلاً تعيّن أن يكون نفساً لا محالة.

قال: سؤال: الحركات معلولة للإرادات الجزئية، و الإرادات الحادثة لابد و أن تكون لها عللٌ من نوعٍ فوقها، فتثبت[٥] طبقات من الأنواع علل و معلولات لاتتناهى معاً.

جواب: لولا أنّ النفس المحرِّكة لهذه، لها إرادة كلّية تستند إليها الإرادات الجزئية للزم هذا؛ إلّا أنّ لها إرادةً دائمة كلّية بإزاء حركة دائمة توجب إرادات جزئية. فكلّ نقطة نفرض وصول المتحرك إليها من ضرورة[٦] الإرادة الكلية لمطلوب كلّي ثابت، تتخصّص إرادة جزئية بالتحريك[٧] عنها إلى أخرى. فالوصول إلى كلّ نقطه مع الإرادة الكلية علة لها جزء ثابت و هو الإرادة الكلية. و متجدّد و هو وصول النقطة للحركة منها إلى غيرها، و هذه الحركة علة الوصول[٨] إلى نقطة

---

١. س، آس ١: فقد.
٢. مج ٢: ـ تكون.
٣. س: المحرّك للحركة.
٤. ت: + الآن.
٥. مج ١: فثبتت.
٦. مج ٢ (نسخه بدل): صورة.
٧. مج ١: بالتحرك.
٨. مج ١: للوصول.

أخرى؛ فلا زالت الحركات علةَ الوصول إلى النقط. و الوصولُ[١] مع الإرادة الكلية موجباً للإرادة الجزئية. و لاتحتاج الإرادة إلى نفس حركة احتاجت تلك الحركة إليها حتى يلزم الدور، بل إلى عدد آخر من نوعها فلا دور ممتنعاً[٢].

أقول: أمّا تقرير السؤال فهو أنّ هذه الحركات المتعيّنة بالحدود، قد أسندتموها إلى إرادات جزئية حادثة، و هذه الإرادات لأجل أنّها حادثة لابدّ و أن تكون عللها التامة أيضاً حادثة[٣] و إلّا لكان حدوثها في وقت دون ما قبله، أو ما بعده[٤]، ترجيحاً من غير مرجّح؛ و لابدّ و أن تكون عللها الحادثة موجودة معها في الزمان إذ العلة التامة يجب كونها كذلك ـ كما عرفت ـ و يكون الكلام في عللها كالكلام فيها فيستدعي طبقات من العلل و المعلولات لذوات متغيّرة مترتبة غير متناهية مجتمعة و قد بيّن استحالته.

و **قوله:** «لابدّ و أن يكون لها علل»: يريد بـ«العلل» ما هي حادثة أيضاً و إلّا لم‌يتم التشكيك.

و **قوله:** «من نوع فوقها»: يشير به إلى أنّ هذه الإرادات الحادثة إنّما فرضت للنفوس الفلكية؛ فعلل[٥] تلك الإرادات لايجوز أن تكون لنفس أو جسم كذلك إلى لا نهايه لِما بيّن من وجوب تناهي الأجسام، فهي إذن لعقلٍ و مرتبة العقل فوق مرتبة النفس الفلكية إذ هو أقرب إلى البارئ ـ جلّ جلاله ـ في طبقات العلّية و المعلولية كما ستعلم.

و أمّا تقرير الجواب، فكلامه فيه ظاهر إلّا أنّ **قوله:** «فكلّ[٦] نقطة نفرض وصول المتحرك إليها من ضرورة[٧] الإراداة[٨] الكلية لمطلوب كلّي ثابت»: هو إلى هاهنا موضوع قضيته. و **قوله:** «يتخصص إرادة جزئية بالتحريك عنها إلى أخرى»: هو محمولها و قد مثّل ما ذكره جواباً لمن أراد الذهاب إلى الحج فإنّ إرادته الحج لاتوجب حركة رِجله بالتخطّي إلى جهة معيّنةٍ، ما لم‌يتجدّد له إرادة جزئيّة للتخطّي إلى الموضع الذي تخطّى إليه، ثم يحدث له بتلك الخطوة تصور لِما وراء تلك الخطوة، و تنعبث منه إرادة جزئية للخطوة الثانية و إنّما تنبعث

---

١. آس ١: ـ و الوصول. ٢. مج ١: ممتنع.
٣. ت: ـ لابدّ و أن يكون عللها التامة أيضاً حادثة. ٤. س: وقت لا ما قبله و لا بعده.
٥. آس ١: فعل. ٦. ت: إنّ كل. ٧. مج ٢ (نسخه بدل): صورة.
٨. س: إرادات.

من الإرادة الكلية التي يقتضي دوام الحركة إلى الوصول إلى مطلوبه فيكون الحادث حركةً و تصوراً، و إرادة الحركة حدثت بالإرادة، و الإرادة حدثت بالتصور الجزئي مع الإرادة الكلية، و التصور الجزئي حدث بالحركة. و يكون مثاله مثال من يمشي بسراج في ظلمة لايظهر له السراج مثلاً إلّا مقدار خطوة بين يديه فيتصور خطوة واحدة بضوء السراج، فينبعث له من التصور و الإرادة الكلية المحركة إرادة جزئية لتلك الخطوة بعينها فتحصل الخطوة بعينها و هي موجبة للإرادة[1] التي هي موجبة التصور ثم تكون تلك الخطوة سبباً لتصور الخطوة الأخرى فيتصور، فيحدث من الخطوة تصور أخر و من التصور إرادة أخرى و من الإرادة خطوة أخرى و من الخطوة تصور آخر و هكذا على الدوام، و لايمكن أن تكون حركة جزئية إلّا كذلك؛ فهكذا يمكن أن تكون حركة السماء إلّا أنّ حركة السماء غير منقطعة و حركة من أراد الذهاب إلى موضع معيّن ينقطع عند وصوله إليه.

و يجب أن تعلم أنّ كلّ ممكنٍ حادثٍ فلابدّ له من علة مركبة، إذ لو كانت كلّ علله القريبة و البعيدة بسيطةً لكانت بتقدير[2] بساطتها إمّا قديمةً أو حادثةً:

و الأوّل سبق بيان بطلانه.

و أمّا الثاني فيلزم منه الدور أو التسلسل؛ فإنّها لأجل حدوثها يفتقر إلى علة مقارنة حادثة لا محالة:

فإن كانت تلك العلة مركبة فهو المطلوب.

و إن كانت بسيطة، فالكلام في العلة الثانية كالكلام في الأولى و هلم جرّاً. و بهذا يكون لزوم الدور أو التسلسل ظاهراً. و فيما نحن فيه لولا تركّب العلة من الإرادة الكلية و الوصول إلى كلّ نقطةٍ، ما وجب[3] تجدد الإرادات[4] و الحركات الجزئية على الدوام، فإنّه ما كان يلزم من الحركة إلى نقطةٍ وجودُ إرادة جزئية عن تلك النقطة إلى غيرها على تقدير عدم الإرادة الكلية.

و اعلم أنّ النكتة التي تندفع بها هذا التشكيك و كلّما قيل في جوابه كالتفصيل لها، هي أنّ

---

١. ت: الإرادة. ٢. مج ٢: على تقدير. ٣. س: ما و يحسب.
٤. آس ١: الإرادة.

الحوادث بأسرها تستند إلى الحركة الدورية المستمرة و لايفتقر هذه الحركة إلى علة حادثة لكونها ليس لها ابتداء زماني، فهي دائمةٌ باعتبارٍ و به استغنت عن العلة الحادثة؛ و حادثةٌ باعتبارٍ و به كانت تستند الحادثات.

فإن سُئِلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث عن حدوث علة مع أنّا حكمنا حكماً كلّياً أنّ كلّ حادث فله علة حادثة.

قلنا: المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو الماهية التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له، و الحركة ليس كذا بل هي حادثة لذاتها بمعنى أنّ ماهيتها هي الحدوث و التجدّد. فإذا كان ذلك الحدوث و التجدد ـ بأيّ عبارة شئت أن تعبّر عنه ـ دائماً[١] لم‌يكن مفتقراً إلى أن تكون علته حادثة و نحن إذا رجعنا إلى عقولنا لم‌نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة إلّا للمعلول المتجدد؛ أمّا المعلول الذي هو نفس ماهية التجدد و التغير فلانجدها تحكم عليه بذلك إلّا إذا عرض له تجددٌ و تغيرٌ زائدانِ عليه، كالحركة الحادثة بعد أن لم‌تكن؛ بخلاف المتصلة الدائمة. و حدوث العلة الذي يفتقر إليه المعلول الحادث لايلزم أن يكون حدوثاً زائداً و إلّا لم‌يصح إسناد الحوادث إلى الحركة الدائمة، فالحاصل أنّ كلّ واحد من المتغيّرات ينتهي إلى ماهية دائمة هي نفس التغير فلدوامها لم‌تكن علتها حادثة و لكونها نفس التغير صحّ أن تكون علة للمتغيرات و الماهية التي هي التغير هي الحركة، و لهذا[٢] عرّفها صاحب الكتاب بأنّها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها.

و هذا من المباحث[٣] اللطيفة النافعة جداً و به تندفع إشكالات كثيرة و إفادة تصور هذا المعنى على هذا الحد من الإيضاح ما لم‌أجده في كلام من تقدّم.

قال: سؤال: الحركة إن كانت علة لحدوث شيء لاتكون قبل وجودها و لا مع وجودها؛ إذ لابدّ و أن تحصل ثم تصير علةً، و بعد الحصول لا بقاء للحركة زماناً فلا علّيّة.

جواب: بعد وجودها بالذات و مع وجودها بالزمان، كما يتوهّم من حركة

---

١. مج ٢: فإنّما. ٢. س: فلهذا. ٣. آس ١: المباحثة.

الشعاع مع حركة الشمس، أو حصوله شيئاً فشيئاً[1] لحركتها[2] كما يحس حقيقةً[3]. و[4] إذ قد علمت من طريق آخر أنّ القبليات لا انصرامَ لها و لا أوّل لها[5]؛ فمن طريقين ثبت دوام الحوادث سلسلةً متعاقبة.

أقول: معنى السؤال أنّ الحركة لايجوز أن تكون علة لحدوث شيء، إذ لو كانت علة لذلك لكان كونها علةً بالفعل إمّا قبل وجودها، أو مع وجودها، أو بعد وجودها، و الأقسام الثلاثة باطلةٌ، فكونها علةً لحدوث شيء بالفعل باطل، و قلتم إنّها علة لحدوث كلّ الحوادث و هذا متناقض:

[١] أمّا أنّها لا يجوز أن تكون علة قبل وجودها، فلأنّ الشيء إذا لم يكن حاصلاً في نفسه لايكون مؤثّراً في حصول غيره، فحصوله في نفسه متقدّم على حصوله لغيره؛ و [٢] بهذا يتبيّن أنّه لا يجوز أن تكون علة مع وجودها و هذا هو المراد بقوله: «لاتكون قبل وجودها و لا مع وجودها إذ لابدّ و أن تحصل ثم تصير علة».

[٣] و أمّا عدم جواز عليّتها بعد وجودها، فلأنّ الحركة لا بقاء لها بعد حصولها إذ هي هيئة يمتنع ثباتها لذاتها فلاتثبت زماناً البتة و إذا كانت بعد الحصول غير حاصلة، و كلّ ما ليس بحاصل فهو ليس بعلة للتحصيل؛ فالحركة بعد حصولها لاتكون علة لتحصيل شيء و إليه أشار بقوله: «و بعد الحصول لا بقاء للحركة زماناً فلا عليّة». هذا تمام التشكيك على علّية الحركة للحدوث.

و[6] أمّا الجواب عنه، فهو أنّ هذا القبلَ و المعَ و البَعدَ، إمّا أن يراد بها[7] هاهنا كونُها بالذات، أو كونها بالزمان، أو كونها بمعنى آخر:

[١] لكن لا وجه للمعنى الآخر، لأنّ عدم توجيه الشك[8] عليه ظاهر.

فهي إمّا بالذات، أو بالزمان:

[٢] فإن أريد أنّها بالذات، فالحق هو القسم الثالث و هي أنّها تكون علة بعد وجودها و

---

١. مج ١: و شيئاً. ٢. آس ٢: كحركتها. ٣. مج ١: حقيقته.
٤. مج ٢: ـ و. ٥. ت. ك: منها. ٦. آس ١: ـ و.
٧. س: ـ بها. ٨. آس ١: ـ الشك.

لايلزم من ذلك أن يكون المعدوم علة للموجود لوجوب مقارنة وجود العلة لوجود المعلول في الزمان.

[۳] و إن أريد أنّها بالزمان، فالحق هو القسم الثاني و هو أنّها علة مع وجودها و لاينافي ذلك تقدم حصول الشيء في نفسه على تحصيله لغيره، لأنّ ذلك التقدم إنّما[1] يلزم أن يكون تقدّماً ذاتياً لا تقدماً زمانياً؛ و بهذا يظهر معنى **قوله**: «بعد وجودها بالذات و مع وجودها بالزمان».

ثم أورد لذلك مثالاً و هو **قوله**: «كما يتوهّم من حركة الشعاع مع حركة الشمس أو حصوله شيئاً فشيئاً لحركتها، كما يحسّ حقيقةً»: فإنّ حركة الشمس علة لحركة شعاعها أو حصوله على الوجه المذكور و هي مقارنة لِما هو معلولها بالزمان و متقدّمة عليه بالذات.

و إنّما كانت حركة الشعاع متوهّمة و كان حصوله بحركة الشمس شيئاً فشيئاً حقيقةً، لأنّ الشعاع عرضٌ و العرض فقد[2] بُيِّن أنّه لايجوز عليه أن يستقل بالحركة و لاينتقل من محل إلى آخر، فتعيّنَ أنّه إنّما يحصل من المُضيء في المقابل، فإذا انتقل ذلك المضيء توهّم انتقال شعاعه، و الحق أنّه لاينتقل بل يحدث في المقابل، ثم يعدم و يحدث غيره فيما يجاور ذلك المقابل بسبب انتقال المضيء عن مقابلة ذلك إلى مقابلة هذا، و كذلك الحال في كلّ مقابل مادام المضيء متحركاً، فهذا هو الحق في نفس الأمر.

و اعلم أنّ هاهنا دقيقة يجب أن لاتغفل عنها و هي أنّ كلّ شعاع من هذه الأشعة يجب أن يلبث زماناً، إذ لوْ لم يلبث للزم تتالي الآنات و غيره من المحالات.

و لايغلّطك بتعيّنه للمُنير، فإنّ مقابلة المنير مُعدّة و الواهب غيرها.

و يُرجَع في تحقيق ذلك إلى أصول متفرقة في هذا الشرح.

و **قوله**: «فمن طريقين ثبت[3] دوام الحوادث سلسلة متعاقبة»: يشير بأحد الطريقين إلى ما ذكره في هذا التلويح، و بالطريق الآخر إلى ما ذكره في العلم الطبيعي من أنّ الزمان لا بداية له و لا نهاية[4]؛ و قد عرفت تقريره من هناك.

---

١. آس ١: ـ إنّما. ٢. مج ٢: ـ فقد. ٣. آس ١: ـ ثبت.
٤. س: + له.

قال:

فصل ـ [في أنّ كلّ حادث يسبقه إمكان وجود و موضوع]

قيل: إنّ كلّ حادث قبل حدوثه ممكن؛ و ليس إمكانُه نفسَ العدم فقد يكون العدم مع امتناع الوجود؛ و ليس قدرة القادر عليه، إذ[1] يقال هو غير مقدور لأنّه غير ممكن قولاً صحيحاً؛ و لو كان المعنى واحداً لكان تعليل الشيء بنفسه. و إذا كان متحققاً إمكان الحادث قبله و ليس أمراً يقوم بنفسه، إذ لو كان كذا لَما وُصف به غيره و ما أضيف إليه؛ فلابدّ له من موضوع؛ فكلّ حادث يتقدّمه مادة و إمكان.

أقول: المقصود من هذا الفصل بيان أنّ كلّ حادث يسبقه إمكان وجود و موضوع لذلك الإمكان؛ و برهانه، أنّ كلّ حادث فهو قبل حدوثه إمّا واجب الوجود، أو ممتنع الوجود، أو ممكن الوجود:

و الأوّلان باطلان، إذ الواجب لذاته لايكون معدوماً في حال من الأحوال فلايسبق وجودَه عدمٌ، فلايكون حادثاً.

و الممتنع لذاته، لايوجد أبداً فلايحدث أيضاً.

فتعيّن أنّه قبل وجوده ممكن، و إذا كان كذا فإمكانه إمّا ذاته، أو أمر مغاير لذاته:

لا سبيل إلى أن يكون نفس ذاته لوجوه ثلاثة:

أحدها، أنّ إمكانه مشارك لإمكان غيره لوقوعه عليهما بمعنى واحد فيكون واقعاً على ما يخالف هويته و حقيقته بنفس المعنى الذي به وقع عليه و ذلك يدلّ على مغايرته له.

و ثانيها، أنّه يُعقَل الشيء ثم يعقل بعده أنّه ممكن، و الشيء لايعقل بعد تعقّل نفسه فماهيته و إمكانه متغايران.

و ثالثها، أنّ إمكان الحادث حاصل قبل وجوده و ماهيته ليست بحاصلة قبل وجودها. فماهيته غير إمكانه؛ و لأجل أنّ كون الحادث ليس بواجب و لا ممتنع قبل حدوثه و كون إمكانه ليس نفس ذاته من الأمور التي لايتعذّر[2] على أرباب الأذهان الثاقبة[3] بعد وقوفهم على ما سلف العلم بها و الجزم بصحتها، لم‌يتعرض صاحب الكتاب لذكرها في هذا البرهان.

---

١. مج ١: + قد. ٢. س: يتعذر. ٣. س: الصافية.

و إذا ثبت مغايرة إمكانه لذاته[١]، فهذا الإمكان إمّا نفس عدم الحادث، أو غيره لكنّه ليس نفس عدمه، بدليل أنّ عدم الشيء قد يكون مع امتناع وجوده، و إمكانه لايجوز أن يكون مع امتناع وجوده، فينتج من الشكل الثاني أنّ إمكانه ليس هو عدمه[٢]. و في الكتاب ذكر إحدى المقدمتين و هي **قوله**: «فقد يكون العدم مع امتناع الوجود» و لم‌يذكر الأخرى اتّكالاً على فهمها من القرينة؛ فتعيّن أنّ إمكانه السابق غير ذاته و غير عدمه فلايخلو حينئذ إمّا أن يكون نفس قدرة القادر على ذلك الحادث، أو غيرها. و محال أن تكون نفسها لأنّ مقدوريته عليه تُعلَّلُ بإمكانه في نفسه، فإنّ[٣] ما ليس بممكن فليس بمقدور فلابدّ و أن يمكن أوّلاً حتى يقدر عليه. و لو كان إمكانه نفس مقدوريّته لكان قد علّل الشيء بنفسه و لكان قولنا: «إنّ كذا ليس بمقدور لأنّه ليس بممكن» في قوة قولنا: «إنّه ليس بمقدور و إنّه ليس بممكن لأنّه ليس بممكن» و من المعلوم أنّ القول الأوّل صحيح، و أنّ ما بعده هذرٌ و إلى هذا أشار **بقوله**: «إذ يقال هو غير مقدور لأنّه غير ممكن قولاً صحيحاً و لو كان المعنى واحداً لكان تعليل الشيء بنفسه»: فقد تحقّق للحادث إمكان قبله و ليس للإمكان طبيعة تقوم بذاتها لوجهين:

أوّلهما، هو **قوله**: «إذ لو كان كذا لَما وصف به غيره»: و معناه أنّ ما قام بنفسه فهو مستغنٍ عن المحل فلايحلّ أبداً فيه، و ما لايحلّ في الشيء فلايكون و صفاً له.

و **الوجه الآخر**، هو **قوله**: «و ما أضيف إليه»: يريد أنّ القائم بنفسه ليس إضافته[٤] إلى بعض الأشياء بكونه و صفاً له أولى من غيره؛ فيكون اتصاف بعض الأشياء بإمكان واحد دون بعضٍ ترجيحاً من غير مرجِّح، فإمّا أن يضاف إلى الكلّ[٥] و هو محال، أو لا إلى هذا الحادث، و لا إلى ما سواه، و هو ما أراد.

و إذا كان إمكان الحادث متحقّقاً غير قائم بنفسه، فلابدّ له من موضوع يقوم فيه و هو المطلوب.

و اعلم أنّه لايجوز أن يكون ما فيها إمكان الحادث أمراً لايتعلق بالحادث بوجه من

---

١. ت: بذاته.

٢. س: ـ بدليل أنّ عدم الشيء قد يكون ... وجوده، فينتج من الشكل الثاني أنّ إمكانه ليس هو عدمه.

٣. مج ٢: فإذن. ٤. آس ١، س، مج ٢: انضيافه. ٥. آس ١: كل واحد.

الوجوه، و إلّا لم يكن كون ذلك الإمكان إمكاناً للحادث أولى من كونه إمكاناً لشيء آخر.

و إذ قد تقرّر أنّ كلّ حادث يسبقه مادةٌ و إمكانٌ و[١] له قوةُ وجودٍ في هيولى، فهو كما سبق إمّا في مادة كالأعراض، أو عن[٢] مادة كالأجسام المنوّعة التي هي مركّبة من مادة و صورة، أو مع المادة كالنفس الناطقة على تقدير حدوثها و على رأي من يرى ذلك و قد عرفت ما فيه من البحث.

فالأعراض الحادثة يفتقر إلى المادة من جهة تقوّمها بها، و من جهة[٣] أنّ فاعلها إذا كان ممّا لايتغير فلابد من تغيّر القابل ليترجّح وجوده في وقت مخصوص؛ و ما هو مع المادة فلاتفتقر إليها إلّا من الوجه الأخير[٤] فقط.

قال: تفصيل: قولُ المعلّم إنّ كلّ حادث يسبقه قوّةُ وجودٍ و موضوعٌ، لايعنى به[٥] الإمكان الحقيقي؛ لِما سبق في القسطاس؛ إذ الإمكان إن كان حادثاً عاد الكلام إليه، و هكذا إن كان دائم الوجود؛ إذ لابدّ له[٦] من أن يمكن على ما سبق، و يسبقه إمكانه إذ لايجب بالغير ما لايمكن[٧] أوّلاً؛ و ينجرّ الكلام إلى سلسلة موجودة أجزاؤها معاً ممتنعةٌ؛ بل الإمكان اعتبار ذهني.

أقول: غرضه من هذا الكلام بيان أنّ **المعلم الأوّل أرسطاطاليس** حيث حكم أنّ كلّ حادث يسبقه قوة وجود و موضوع، لم‌يُرد بهذه القوةِ الإمكانَ الحقيقي و هو الإمكان الخاص الذي هو قسيم «الواجب» و «الممتنع». و يدلّ على أنّه ما أراد ذلك أنّ الإمكان بهذا المعنى هو من الأمور الاعتباريّة، كما بيّن في القسطاس السابق. و إذا كان كذا فلايحتاج إلى موضوع يقوم فيه. و[٨] إنّما كان يحتاج إلى ذلك لو كان موجوداً في الأعيان. و إلى بيان كون الإمكان المذكور اعتبارياً أشار **بقوله**: «لِما سبق في القسطاس». و أمّا ما ذكره بعد ذلك فهو معارضة لِما احتجّ به على وجوب سبق المادة و الإمكان على الحادث و يتبيّن به أيضاً أنّ الإمكان الحقيقي اعتباري:

---

١. آس ١: ـ و. ٢. آس ١: غير. ٣. س: ـ جهة.
٤. س: الآخر. ٥. آس ١: ـ به. ٦. مج ١: ـ له.
٧. آس ١: لم‌يمكن. ٨. ت: ـ و.

و وجه تقريره أنّ الإمكان الذي ادّعيتم سبقه على الحادث إمّا أن يكون حادثاً، أو قديماً:
فإن كان حادثاً فله إمكانٌ سابق و موضوع، لأنّ الدليل [۱] على ذلك [۲] هو الحدوث، و قد وُجِد في جميع الحوادث ـ كانت هي نفسَ الإمكان أو غيره ـ و إذا كان كذا فموضوع ذلك الإمكان إمّا موضوع الحادث الذي هذا الإمكان إمكانُه، أو موضوع آخر:
لا جائز أن يكون آخر؛ لأنّ حامل إمكان الحادث هو بعينه حامل ذلك الحادث إذا كان ذلك الحادث مفتقراً إلى حامل؛ إذ لو لم‌يكن الأمر كذلك لَما كان لذلك الموضوع تعلّقٌ [۳] بالحادث، فلا أولويّة في كون ذلك الإمكان إمكاناً له كما سبق؛ فالموضوع الذي هو حامل إمكان الإمكان هو حامل الإمكان [٤] و حينئذ يعود الكلام إلى الإمكان الثاني في أنّه إمّا حادث أو قديم، و القديم سنتكلّم عليه، و الحادث يسبقه في موضوعه إمكان آخر كذلك و هلمّ جرّاً و ذلك محال؛ لأنّ هذه الإمكانات لابدّ و أن يمتاز بعضها عن البعض.

[۱] و ليس الامتياز بنفس الطبيعة الإمكانية، لأنّها لاتختلف.

[۲] و لا بالموضوع، لأنّه واحد.

[۳] و لا بالزمان لأنّه متصل [٥].

و لايخلو جزء من الأجزاء المفروضة فيه من حصول إمكان فلايحصل بين إمكانين منها فصل من الزمان، فيكون حكم حصول الإمكانات فيه على هذا التقدير حكم حصول إمكان واحد فيه مستمرّ في جميع أجزائه المفروضة من غير فرق، و لا لاختلاف ما هي إمكاناته:
أمّا أوّلاً، فلأنّها إمكانات متشاركة في الطبيعة و الكلام في اختلافها كالكلام [٦] في اختلاف هذه [۷].
و أمّا ثانياً، فلأنّها معدومة حال وجود إمكاناتها السابقة عليها، و ما لا ذات له لايميّز شيئاً عن شيء.
و لايكفي أن يقال إنّا إذا عقلنا تلك الأمور الغير المتناهية تقع إضافة إمكاناتها إليها، لأنّ

---

۱. س، مج ۲: الدالّ.
۲. ت، آس ۱: +كان.
۳. ت: تعلقاً.
٤. س: ـ هو حامل الإمكان.
٥. مج ۲: منتقل.
٦. آس ۲: ـ في اختلافها كالكلام.
۷. مج ۲: كالكلام في غيره.

تعقّل الامتياز في الأعيان تابع لنفس ذلك الامتياز و ليس كلامنا[١] إلّا في الامتياز العيني.

و أيضاً، فإنّه لايمكننا تحصيل أمور غير متناهية العدد بالفعل في الذهن متمايزة مفصّلة[٢] ليقع إليها إضافة الإمكانات. و إخطارنا لها بالبال غير متناهية على سبيل الإجمال مطلقاً[٣] لايمتاز به الأعداد الغير المتناهية بالفعل فإنّ نسبة هذا الإجمال إلى الكلّ سواء.

و بالجملة، فإنّ الإمكانات لاتمتاز إلّا باختلاف ما هي إمكانات له، فإذا تعدّد[٤] هاهنا امتيازها من هذا الوجه فقد امتنع امتيازها، فامتنع تعدّدها، فبطل حصولها في موضوع واحد، سواء كان ذلك الحصول معاً أو على التعاقب كما بيّنتُ؛ فبهذا يبطل أنّ الإمكان السابق على الحادث حادث.

و صاحب الكتاب لم‌يزد في إبطاله على **قوله**: «إذ الإمكان إن كان حادثاً عاد الكلام إليه» و هذا فيما يظهر لي ليس بشيء[٥]، لأنّ الخصم جاز أن يلتزم أنّ قبل كلّ إمكانٍ إمكانٌ آخر[٦] لا إلى أوّل؛ فلايضرّ[٧] عود الكلام إلّا[٨] أن يرجع فيه إلى مابيّنتُه. و لهذا[٩] تكلفتُ تقرير إبطال هذا القسم على هذا الوجه و لم‌أقتنع بما أبطله به في الكتاب.

و أمّا إن كان إمكان الحادث السابق عليه قديماً، فلابدّ لذلك الإمكان من إمكان آخر كما سبق تقريره في القسطاس. و لابدّ و أن يكون إمكانه سابقاً عليه لأنّك علمت أنّ كلّ ما حصل و هو ممكن في ذاته، فإنّ وجوبه بغيره و كونَه ممكناً في ذاته قبل وجوبه بغيره؛ و[١٠] دليل ذلك هو **قوله**: «إذ لايجب بالغير ما لايمكن أوّلاً»، إذا كان لذلك[١١] الإمكان القديم إمكانٌ آخر قديم، انجرّ الكلام إلى إمكانات غير متناهية، لها ترتيب و هي موجودة معاً و ذلك محال؛ و هو المراد من **قوله**: «و ينجرّ الكلام إلى سلسلة موجودة أجزاؤها معاً ممتنعة».

و إذا كان سبق الإمكان[١٢] على الحادث يلزمه أحد الأمرين[١٣]: إمّا حدوث ذلك الإمكان أو قِدمه، و كان كلّ واحد منهما باطلاً، فمسبوقية الحادث بالإمكان باطلة، فكان هذا الدليل معارضاً لدليل إثبات تلك المسبوقية.

---

١. آس ١: ـ كلامنا.
٢. آس ١: ـ مفصلة.
٣. س: + و.
٤. آس ١: تعذر.
٥. ت: + و.
٦. ت: إمكاناً.
٧. س: و لا يضر.
٨. س: إلى.
٩. س: فلهذا.
١٠. س: ـ و.
١١. ت: كذلك.
١٢. س: يسبق بالإمكان.
١٣. ت: أمرين.

و لا طريق إلى دفع المعارضة بين الدليلين إلّا بأن يكون الإمكان الحقيقي من الأمور الاعتبارية التي لاتوجد إلّا في الأذهان فقط.

و لمّا كان تعارض الأدلّة محالاً لكون الحق لايكون فى القضية و نقيضها، و كان دفعه لايتمّ مع القول بأنّ الإمكان الذي هو قسيم الوجوب و الامتناع من الموجودات العينية مع أنّه قد سبق أنّه ليس بعدم صرف، لاجرم تعيّن كونُه اعتبارياً ذهنياً.

و إذا تقرّر هذا، **فقوله**: «بل الإمكان اعتباري ذهني»، إشارة إلى دفع هذا التعارض و تقريرٌ لكون الإمكان المذكور اعتبارياً بوجهٍ آخر غير الذي سلف ذكره في القسطاس السابق.

قال: سؤال: هو ممكن في الأعيان.

جواب: أي هو محكوم عليه ذهناً أنّه ممكن في الأذهان، أو[1] محكوم عليه ذهناً أنّه ممكن في الأعيان؛ و الحكم الذهني على الشيء قد يكون على أنّه في الذهن، و على أنّه في العين، و مطلقاً؛ و من المحمول ذهني فحسب؛ و منه ذهني يطابق العيني؛ و الإمكان و نحوه من قبيل الأوّل. ثم الإمكان ينضاف بالضرورة و لا إضافة[2] إلى المعدوم.

أقول: إيراد السؤال إنّما هو على حكمه بـ«أنّ الإمكان المقابل للوجوب و الامتناع ذهني و ليس بعيني»؛ و تقريره أنّا حكمنا على الموجودات الممكنة أنّها ممكنة في الأعيان و نحن نجد تفرقةً بين هذا الحكم و بين حكمنا بأنّها ممكنة في الأذهان؛ و ليس ذلك إلّا لأنّ الممكن العيني إمكانه في الأعيان لا في الأذهان فحسب، إذ لو لميكن الأمر[3] كذا لَما كان بين الحكمين فرقٌ. ثمّ إن لميكن ممكناً في الأعيان لكان في الأعيان إمّا واجباً، أو ممتنعاً؛ فالمحكوم عليه بأنّه ممكن ضروري وجودٍ أو عدم[4].

و أجاب عنه: بأنّه لايلزم من صحّة حكمِنا عليه أنّه ممكن في الأعيان، أن يكون إمكانه واقعاً في الأعيان بل هو محكوم عليه من قبل الذهن أنّه في الأعيان[5] ممكنٌ، و محكوم عليه

---

١. آس ٢: و.
٢. آس ٢: الإمكان مضاف بالضرورة و الإضافة.
٣. س: ـ الأمر.
٤. س: وجوداً و عدماً.
٥. آس ١: الأذهان.

أيضاً في الذهن أنّه ممكنٌ، فالإمكان صفة ذهنية يضيفها الذهن تارةً إلى ما في الذهن، و تارةً إلى ما في العين، و تارةً يحكم حكماً مطلقاً متساوي النسبة إلى الذهن و العين. و هذا كما أنّ الامتناع ليس له صورة في الأعيان و مع هذا يصح قولنا إنّ كذا ممتنع الوجود في الأعيان؛ و ليس إذا لم يكن الامتناع حاصلاً في الأعيان يلزم أن يكون الممتنع واجباً أو ممكناً فيها؛ فالصفات على قسمين:

صفاتٌ لها وجود في الذهن و العين كالحركة و السواد.

و صفاتٌ لا وجود لها إلاّ في الذهن، و وجودُها العيني نفسُ وجودِها الذهني كـ«النوعية» المحمولة على الإنسانية، و «الجزئية» المحمولة على زيد، فإنّ هذه ليس لها صورة في الأعيان قائمة بزيد و الإنسانِ، و كذا الشيئيّةُ و ما يجري مجراها من المعقولات الثواني. و لا يقدح في عدم كونها عينيّة صحةُ قولنا «زيد جزئي في الأعيان» أو «شيء في الأعيان». و مطابقة ما في الذهن لِما في الخارج إنّما يلزم فيما له ذات عينيّة. أمّا الاعتباريات[1]، فلا هوية عينية لها. و الإمكان و مقابلاه أعني الوجوب و الامتناع مشتركةٌ في امتناع وقوع هويّاتها عيناً بل الثلاثة اعتبارية. فلا يلزم من لا كونِ الإمكان في الأعيان بأن[2] يكون الشيء الممكن واجباً أو ممتنعاً. فهذا هو تقرير الجواب إلى **قوله**: «و الإمكان و نحوه من قبيل الأوّل».

و أمّا **قوله**: «ثم الإمكان مضافٌ بالضرورة و لا إضافة إلى المعدوم»: يريد أنّ الإمكان لابدّ و أن يكون إمكاناً لشيء إذ لا نتعقله إلّا كذا فهو بالضرورة مضاف إلى الشيء الذي هو إمكانه؛ و ذلك الشيء قد يكون معدوماً كما يقال «يمكن في غد وقوع المطر» بل كلّ حادث فإنّ إمكانَه السابق عليه يضاف إليه حال كون ذلك الحادث معدوماً. و لو كان الإمكان من الموجودات العينية لَما أمكن إضافته إلّا إلى أمر موجود فإنّ الموجود لايصحّ إضافته إلى المعدوم. و يلزم من ذلك بطريق عكس النقيض أنّ «كلّ ما[3] صحّتْ إضافته إلى المعدوم فليس بموجود فالإمكان ليس بموجود».

قال: **سؤال**: أي إنّه إذا عقل ينضاف الإمكان إليه.

---

١. آس ١، ت: الاعتبارات. ٢. س: أن. ٣. س: ـ كل ما.

جواب: ما عُقل من الصورة نفسها لايقع، و ما يقع فهو غيرها.

ثم إن [1] كان الإمكان لكلّ واحد واحد من جزئي نوع، فكيف امتازت في العدم حتى يمتاز إمكان كلّ واحد. و أيّ عدد يفرض إمكانه موجوداً [2] يبقى على الإمكان المعقولُ وراءه.

أقول: لمّا منع إضافة «الموجود» إلى «المعدوم»، أورد عليه هذا السؤال و هو أنّ الإضافة المذكورة جائزة. و وجه جوازها أنّ الإمكان السابق على الحادث، ينضاف إلى ما يعقل من ذلك الحادث بمعنى أنّا إذا تصوّرناه وجدنا في الموضوع إمكاناً مضافاً إلى ذلك المتصور في الذهن.

و أمّا تقرير جوابه فمن وجهين:

الأوّل، أنّ الإضافة حينئذ [3] إمّا أن تكون إلى نفس ما في الذهن، أو إلى أمر يطابقه ما في الذهن:

[۱] فإن كان إليه نفسه فهو محال؛ لأنّ ما في أذهاننا بعينه لايقع خارج الذهن [4]؛ فإنّ العرض يمتنع انتقاله ـ كما عرفت ـ فلو أضيف إليه الإمكان لكان الممكن الوجود في الأعيان ممتنع الوجود في الأعيان، هذا خلف. و إلى هذا أشار **بقوله**: «ما عقل من الصورة نفسها لايقع»: يريد أنّه لايقع في الخارج لاستحالة نقله من الذهن إلى الخارج فيمتنع وجوده عيناً فلايكون ممكناً.

[۲] و إن كان إضافة الإمكان إلى أمر يطابقه ما في الذهن، فليست الإضافة إلى الصورة الذهنية من الحادث، و التقدير أنّها إضافة إليها، و هو خلف أيضاً. و هذا هو معنى **قوله**: «و مايقع فهو غيرها»: أي ما يقع في الأعيان و هو الحادث الذي يطابقه الصورة الذهنية إن كانت إضافة الإمكان إليه، فهو غير الصورة التي حكم السائل أنّ الإمكان مضاف إليها فلم يصدق ما ادّعاه في سؤاله؛ و مع هذا، فإنّ ما يطابق ما في الذهن معدومٌ فتكون إضافته إلى المعدوم و هو ما هرب منه.

---

١. مج ٢: إذا.　　٢. آس ١: موجود.　　٣. س: ـ حينئذ.
٤. آس ١: ـ الذهن.

الوجه الثاني، أنّا أثبتنا أنّ كلّ حادث يسبقه إمكان؛ و معنى هذه القضية ـ على ما عرفت في المنطق[١] ـ هو أنّ كلّ واحد واحد ممّا يصدق عليه أنّه حادث مع باقي الشرائط التي عرفتَها هناك، يصدق عليه أنّه يسبقه إمكان، فالإمكان السابق هو إمكان لكلّ واحد من جزئيات الأنواع الحادثة، و جزئيات الأنواع غير ممتازة في العدم، حتى يمتاز إمكان[٢] كلّ واحد منها عن إمكان الآخر، فإنّ امتياز إمكانها تبعٌ لامتيازها في أنفسها. و قد علمت أنّ جزئيات الكلّي لا نهاية لها فأيّ عدد منها فرضتَ إمكانَه موجوداً في الموضوع فماوراء ذلك المفروض من الجزئيات المعقولة الغير المتناهية يبقى على الإمكان أيضاً، إذ لو لم يكن لبعضها إمكانٌ في ذلك الموضوع لكان من الحوادث ما لا يسبقه إمكانٌ و ليس الأمر كذا كما بيّن. و بهذا يظهر معنى **قوله**: «و أيّ عدد يفرض إمكانه موجوداً يبقى على الإمكان المعقول وراءه»: و تقديره: و أيّ عدد متناهٍ من جزئيات ذلك النوع يفرض إمكانه موجوداً في المادة، فإنّ وراء ذلك العدد عدداً[٣] منها معقولاً غير متناه يبقى إمكانه أيضاً حاصلاً في المادة و هو المفهوم من كونه يبقى على الإمكان.

و يفتقر هذا إلى تتمة تقرير، لم يذكره في التّلويحات و هو أنّ هذا[٤] يلزم منه وجود إمكانات غير متناهية مجتمعة في موضوع واحد و هذه الإمكانات سواء كانت مترتّبة أو متكافئة فاجتماعها غير متناهية في المادة الواحدة ـ على تقدير أنّها أمور موجودة في الأعيان ـ محال: أمّا إن كانت مترتّبة فلِما مرّ. و أمّا إن كانت متكافئة، فإذا قطعنا المادة الحاملة لها بنصفين، فإمّا أن يكون ما[٥] يحمله كلّ واحد من النصفين منها بعد القطع متناهياً، أو غير متناه، و غير المتناهي إمّا عين ما كان قبل القطع، أو غيره؛ و ذلك الغير إمّا حادث، أو غير حادث، فالأقسام أربعة و كلّها باطلة:

أمّا القسم الأوّل، و هو أن يكون ما في كلّ واحد من نصفي المادة بعد قطعها متناهياً، فلأنّ هذا يقتضي أن يكون ما في المجموع متناهياً أيضاً لأنّ إضافة المتناهي إلى المتناهي لا يحصل منه إلّا متناه، فتتناهى الإمكانات في المادة الواحدة و فرضتْ غير متناهية فيها،

---

١. ت، آس ١: + و.　٢. س، آس ١: ـ إمكان.　٣. آس ١: عدد.
٤. آس ١: ـ هذا.　٥. س: ـ ما.

هذا خلف. فإن لم يكن المتناهي إلّا ما في أحد النصفين فقط فبطلانه يتبيّن من أثناء ما يأتي.

و أمّا القسم الثاني، و هو أن يكون ما في كلّ واحد من نصفها غير متناه و هو عين ما كان قبل القطع في كلّها، فلأنّ ذلك يلزم منه انتقال الأعراض من الكلّ إلى البعض و قد برهن على بطلانه؛ و حلول الحالّ الواحد في الحالة الواحدة في أكثر من محلٍ واحد و هو معلوم البطلان بالبديهة. فإن كان النصف الواحد كذا دون الآخر فبطلانه بلزوم[۱] انتقال الأعراض دون الذي بعده[۲].

و أمّا القسم الثالث، و هو أن يكون ما في كلّ واحد من النصفين[۳] إمكانات غير متناهية هي مغايرة لِما كان في كلّها قبل القطع و هي مع ذلك حادثة، فلأنّ الإمكانات أيضاً من الحوادث فيسبقها إمكانات أخرى ثم يعود الكلام إليها؛ فإن كانت حادثة يحتاج أيضاً إلى إمكانات كذلك، فلايُحصِّل الفاعل[٤] طبقةً منها إلّا و قد حصل قبله[٥] في حالة القطع طبقات غير متناهية؛ و المتوقف في حالة واحدة على ما لايتناهى مترتباً بتقدّمٍ و تأخّرٍ مستحيل[٦] وقوعه. ثم هذه الأشياء التي هذه الإمكانات الحادثة إمكاناتها، قبل حدوث[۷] هذه الإمكانات كانت[۸] ممتنعةً، فإنّ ما ليس له إمكان في الأعيان يجب أن يكون ممتنعاً على ما يلزم من مذهب القائلين بأنّ الإمكان له وجود عيني.

و أمّا القسم الرابع، و هو أن يكون الأمر كذلك إلّا[۹] في أنّها غير حادثة بل يكون ما في النصف بعضاً من الذي في الكلّ فلأنّ الجسم يقبل القسمة إلى غير النهاية فعند كلّ قطع يجب[۱۰] ما وجب في القطع السابق عليه، فقبل القطع يجب أن يكون الإمكانات متمايزة المَحالّ لأنّها بحسب هذا الفرض غير حادثة فلابدّ بعد القطع من بقاء عدد منها في جزء من الجسم و عدد آخر في جزء آخر منه[۱۱]؛ لأنّها لاينتقل و قد فرضت غير حادثه؛ فإذا كانت متمايزة المَحالّ و هي غير متناهية العدد بالفعل، ففي[۱۲] الجسم محالّ غير متناهية متمايزة

۱. س: ـ النصف الواحد كذا دون الآخر فبطلانه بلزوم.
۲. س: + النصف الواحد كذا دون الآخر فبطلانه بلزوم.
۳. ت: + من.
٤. س: + على.
٥. آس ۱: قبلها.
٦. س: يتقدم و يتأخر يستحيل.
۷. س: حدوثها.
۸. س: ـ كانت.
۹. آس ۱: لا.
۱۰. مج ۲: كل ما.
۱۱. آس ۱: منها.
۱۲. س: و في.

بالفعل بأعراضها التي هي الإمكانات؛ فيلزم إمّا أجزاء لاتتجزّى و قد برهن على إبطالها، أو يكون المحالّ التي في الجسم المتميزة بالإمكانات الحاصلة فيها لكلّ واحد منها مقدار ففي المقدار المتناهي مقادير غير متناهية محصورة بين نهايتيه مع أنّ الكلام يعود إلى كلّ واحد من تلك المقادير بحسب إمكان قسمته و جميع هذا محال. فبهذا يتمّ هذا الوجه المذكور في الكتاب و هو ممّا أستفيد أكثره من المصنّف لاسيّما من كتاب المشارع و المطارحات[1].

قال: سؤال: هو إمكان النوع.

جواب: النوع الكلّي ممتنع الوقوع؛ و أيضاً يلزم أن يكون الشخصي[2] نفسه غير ممكن قبل الوقوع.

أقول: لمّا أبطل أن يكون الإمكان في الهيولى لآحاد الجزئيات الحادثة للأنواع[3] سأل هاهنا سؤالاً[4]: لِم لا يجوز أن يكون ذلك الإمكان لنوع تلك الجزئيات لا لآحادها و النوع من حيث هو نوع شيء واحد فلايلزم اجتماع إمكانات غير متناهية في الهيولى و لا عدم امتياز الإمكانات فيها لعدم امتياز آحاد جزئيات النوع في العدم، و لا إضافة الموجود إلى المعدوم الصرف.

و أجاب عن ذلك من وجهين:

أحدهما، أنّ النوعَ كلّيٌّ، و الكلّي يمتنع وقوعه[5] في الأعيان فلاتصح إضافة إمكان الوقوع في الأعيان إليه ألبتة و إلّا لكان ما له إمكان الوجود ممتنع الوجود و هو الطبيعة النوعية من حيث هي طبيعة نوعية، و كان ما هو ممكن الوجود[6] ليس له إمكان في الأعيان و هو جزئيات الحوادث و بطلان ذلك ظاهر. و إليه أشار **بقوله: «النوع الكلّي ممتنع الوقوع»** نبّه على امتناع وقوعه بذكر كونه «كلّياً»، فإنّه قد سبق منه بيان أنّ الكلّي لايوجد في الأعيان من حيث هو كلي.

و **ثانيهما**، هو **قوله: «و أيضاً يلزم أن يكون الشخصي[7] نفسه غير ممكن قبل الوقوع»** و

---

۱. المشارع، صص ٤٢٣ـ٤٢٦.
۲. مج ۱: الشخص.
۳. س: لأنواع.
٤. ت: سؤال.
٥. ت، آس ۱: وجوده.
٦. ت: + و.
۷. آس ۱، س: الشخص.

يتّضح معناه و مقصوده بأن يعيّن حادثاً جزئياً فذلك الجزئي تعيّنه إمّا أن يكون ممكناً قبل الوقوع من حيث هو هذا المعيّن، أو لايكون:

[۱] فإن منع إمكان هذا من جهة كونه هذا[۱]، فيلزم أن يكون هذا قبل حدوثه ممتنعاً على طريقة السائل.

[۲] و إن كان ممكناً من حيث هو هذا، فإمكانه غير إمكان ذلك من حيث هو ذلك، و إلّا كان هو غيره، و على هذا حالُ جميع الجزئيات الغير المتناهية.

و إذا كان هذا ممكناً من حيث إنّه هذا المعيّن و كان من حيث هو كذلك ليس نفس الماهية النوعية فالإمكان لهذا و لباقي الجزئيات الداخلة تحت النوع لا للنوع المطلق، فثبت أنّ الشخص الحادث لابد و أن يكون قبل وقوعه ممكناً.

و لو كان[۲] السؤال حقاً للزم أن لايكون ممكناً قبل حدوثه و لكن قد ثبت إمكانه قبل ذلك فما ذكره السائل باطل.

قال: سؤال: نُقِل عن المعلّم أنّه يجوز أن يكون للإمكان إمكان إلى غير النهاية.

جواب: يبيِّن هذا كلامي؛ إذ من قواعده أُخِذ أنّ العدد المترتّب الموجود معاً تجب فيه النهاية فلايعني به ذلك و علمت أنّ للذهن[۳] تمكُّن الحكم إلى غير النهاية.

أقول: قد كان بيّن امتناع وجود الإمكان الحقيقي في الأعيان في القسطاس و في غيره، بأنّه لو كان موجوداً لكان له إمكان آخر و لذلك الإمكان أيضاً و هلمّ جرّاً إلى غير النهاية، و التالي باطل فالمقدم مثله.

و هذا[٤] السؤال إنّما هو على بطلان التالي فإنّ **أرسطاطاليس** ـ الذي هو المعلّم الأوّل ـ جوّز أن يكون لكلّ إمكان إمكان آخر، كذلك إلى ما لا نهاية له، و إذا كان ذلك جائزاً، إمّا في نفس الأمر، أو عند المعلم الأوّل، لميكن المقدّم و هو وجود الإمكان باطلاً عنده؛ و إذا

---

۱. آس ۱: ـ من جهة كونه هذا. ۲. آس ۱: + هذا. ۳. مج ۱: الذهن.
٤. س، آس ۱: فهذا.

لم يكن عنده باطلاً فلِم قلتم إنّه لا يعني بـ«الإمكان السابق على الحادث» الإمكانَ الحقيقي؟ هذا هو تقرير الإيراد.

و أمّا جوابه، فتقريره أنّ تجويز المعلّم أن يكون للإمكان إمكان إلى غير النهاية ـ على مانقل عنه ـ ممّا يبيِّن صحةَ كلام صاحب الكتاب، أنّه ليس للإمكان الحقيقي وجود عيني و أنّه ليس مراد المعلّم من الإمكان السابق على الحادث ذلك الإمكان، لا أنّه ممّا ينقض كلامه و يبطله.

و وجه بيانه لصحة كلامه أنّ من قواعد المعلم الأوّل عُلِم أنّ كلّ عدد له ترتيب إمّا وضعي أو طبيعي و آحاده موجودة معاً، فإنّه تجب نهايتُه كما هو مبيّن في «ضابط ما يجب فيه التناهي و ما لايجب». و هذه القضية يلزمها بطريق عكس النقيض، أنّ كلّ عدد لاتجب نهايته فهو ليس بذي ترتيب و آحاده موجودة معاً، و إذا كان الأمر كذا فآحاد الإمكانات المترتبة الغير المتناهية لو كانت موجودةً لكان وجودها معاً لأنّ الإمكان الحقيقي لكلّ إمكان حقيقي لابد و أن يكون مقارناً له، لكن وجودها معاً مع كونها مترتّبة غير متناهية باطل، فكونها موجودة و هو الأمر الملزوم لذلك باطل أيضاً، كما نقل عن **المعلّم** من جواز إمكانات غير متناهية يدل على أنّ الإمكان الحقيقي غير موجود عنده؛ و إذا لم يكن موجوداً فلايستدعي موضوعاً موجوداً و قد كان حكم أنّ الإمكان الذي يسبق الحادث يستدعي وجود موضوع فلايكون إمكان الحادث السابق عليه هو الإمكان الحقيقي عند المعلم الأول و إلّا لزم الخلف في كلامه؛ و هو فلايخفى عليه ذلك و على ما هو المشهور من علمه.

و إذا عرفت هذا فقوله: «فلايعني به ذلك»: يريد فلايعني بالإمكان السابق على الحادث الذي يستدعي وجود مادة يحصل فيها ذلك، الإمكان الحقيقي الذي لا وجود له في الأعيان ليكون مستدعياً قبل الحادث ما يوجد فيه.

و قوله: «و علمت أنّ للذهن تمكّن الحكم إلى غير النهاية»: معناه أنّه لمّا بيّن من قبل أنّ الإمكان الحقيقي من الأمور الذهنية، و كان حصول ما لايتناهى بالفعل على سبيل التفصيل محالاً، استشعر أن يتوهّم من ذلك أنّ الإمكان المذكور لا حصول له في الذهن أيضاً[1] فيكون

---

١. ت: ـ أيضاً.

عدماً محضاً. فأزال هذا التوهّم بما علم من قبل، و أتى به هاهنا على وجه التذكير؛ و هو أنّ الذهن له تمكُّن أن يحكم بما لايتناهى و قد بيّن في هذا الشرح هناك كيفية حكمه بذلك لا على الوجه الممتنع المذكور.

قال: سؤال: فما يعني بالإمكان هاهنا.

جواب: الإمكان[١] القريب و هو الاستعداد التام الذي يستدعي وجود الشيء بتّة؛ إذ الفاعل إذا[٢] لم يتغير فالحادث حدوثه إنّما يكون لاستعداد المادة كما سيأتي بعد.

سؤال: إنّما أراد به الإمكان الحقيقي لتعليله بأن يقال الشيء غير مقدور لأنّه غير ممكن و لا شك يراد به الحقيقي.

جواب: البرهان صدّنا عن ذلك و التأثير فيما لم‌يستعد أيضاً غير مقدور، كإيجاد الحياة في مادة الحجر؛ فيجوز التعليل على هذا الطريق أيضاً و الاستعداد من الكيف و نحوه، إذ لايُعنى به إلّا مزاج أو حال[٣] يستدعي وجودُه وجودَ شيء بعده، فيقال ذلك استعداد هذا هاهنا.

سؤال: و الاستعدادات أيضاً تترتّب إلى غير النهاية.

جواب: الاستعدادات القريبة لاتبقى مجتمعةً إلى غير النهاية فلايضرّ، و الحوادث متسلسلة كما سبق.

أقول: إنّه حيث أبطل أن يكون مراد **أرسطاطاليس** بالإمكان السابق على الحادث الذي لابد له من مادة يوجد فيها الإمكان الحقيقي، سأل بعد ذلك عن معنى ذلك الإمكان المحكوم بسبقه و استدعائه ما يحلّ فيه؛ و هذا هو السؤال الأوّل من هذه الثلاثة الأخيرة.

و جوابه أنّ ذلك الإمكان هو الإمكان القريب و هو الاستعداد التام. و الفرق بينه و بين الحقيقي أنّ الحقيقي ليس فيه قُرب و بُعد و لايقتضي ـ من حيث هو ـ رجحانَ وجود الشيء على عدمه كما علمتَ.

و أمّا الإمكان الاستعدادي فهو يرجّح جانب الوجود على جانب العدم، و دليل ذلك أنّ

---

١. مج ٢: + الحقيقي.
٢. مج ١: إذ.
٣. مج ١، ك: مزاجاً أو حالاً.

الفاعل إذا لم يكن قابلاً للتغيّر، أو كان قابلاً لذلك إلّا أنّه لم يتغيّر، فما يصدر عنه من الحوادث في وقت دون ما قبله و مابعده إنّما هو لاستعداد حصل للمادة القابلة لماهية الشيء كما في الأعراض، أو لتدبيره و التصرف فيه كما في النفوس الإنسانية على تقدير حدوثها. و سيأتي لاستعداد المواد مزيد تقرير فيما يستأنف.

و إذا عرفت هذا فقوله: «و هو الاستعداد التام الذي يستدعي وجود الشيء بتّة»: يشير بذلك إلى ما ذكرتُه من الفرق بين هذا الإمكان و الإمكان الحقيقي.

و قوله: «استعداد المادة»: و لم يقل لاستعداد القابل للحادث أو المادة القابلة له، لِما نبّهتُ عليه أنّ من المواد المستعدة ما تكون قابلاً للشيء الذي رجّح ذلك الاستعدادُ حدوثَه بل يكون قابلة لتصرف ذلك الشيء فيها و تدبيره إيّاها و بالجملة لتعلقه بها ضرباً من التعلّق غير الحلول فيها و كونها محلاً قابلاً له.

و أمّا السؤال الذي بعد هذا، فتقريره: أنّ المعلّم الأوّل إنّما أراد بالإمكان السابق على كلّ واحد من الحوادث، الإمكانَ الحقيقي. و الدليل عليه أنّه في البرهان الذي بَرهَنَ به على سبق الإمكان للحادث استعمل في بعض مقدماته تعليل كون الشيء معلولاً و مقدوراً بهذا الإمكان، لصحة قولنا إنّ كذا غير[1] مقدور لأنّه غير ممكن كما سبق بيانه هناك و لا شكّ أنّ الإمكان الذي تعلّل به صحة المقدورية هو الحقيقي؛ إذ ما عداه من الوجوب و الامتناع ينافيانها. و هذا يدلّ على أنّ الحقيقي هو الذي[2] قصد المعلّم أن يبرهن على سبقه للحادث لا الإمكان الاستعدادي.

و أجاب عنه بطريقين:

الأوّل منهما، أنّ البرهان الذي أقمناه على أنّ الإمكان الحقيقي لا وجود له في الأعيان، صدّنا عن أن نحكم بأنّ الإمكان الذي يستدعي قبل وجود الحادث موضوعاً موجوداً يحلّ فيه هو الإمكان الحقيقي؛ فإنّ العدميات الاعتبارية لاتستدعي وجود موضوع في الخارج إلّا بدليل منفصل غير مجرّد[3] و هو كونها لايقوم بذاتها، فإنّه لايدل على ذلك في الأمور الاعتبارية؛ هذا هو الذي يجب أن نفهمه من قوله: «البرهان صَدَّنا عن ذلك»، و لايفهم منه

---

١. ت: ـ غير. ٢. ت: الذي هو. ٣. ت: + ما استدل به.

أنّه صدّنا عن أن يجوز أن يسبق على الحادث إمكان حقيقي له موضوع موجود، فإنّ هذا لم‌يمنع منه برهان بل الإمكان الحقيقي سابق على الحادث حقيقة، و إلّا لكان إمّا واجباً لذاته، أو ممتنعاً لذاته، و هما باطلان. و كونه اعتبارياً لاينافي أن يوصف به أمر موجود و لولا ذلك لَما حُمل الإمكان المذكور على شيء من الموجودات العينيّة لكن استدعاء الأمر الاعتباري من حيث هو أمر اعتباري لأن يكون له محلّ عيني غير لازم و لا متيقّن فيما نحن فيه.

الطريق الثاني، أنّ تعليل المقدورية كما أنّه بالإمكان الحقيقي كذلك هو أيضاً بالإمكان الاستعدادي فإنّ المادة إذا لم‌يستعد لوجود الشيء و لم‌يكن للفاعل قدرة على إيجاده و قد تمثّل في الكتاب على ذلك بإيجاد الحياة في مادة الحجر؛ فإنّ الحجر لمّا لم‌يكن صالحاً لقبول الحياة لم‌يمكن إيجادها فيه و هو هو بحاله. و على هذا فيجوز تعليل المقدورية بالإمكان الاستعدادي كما يقال إنّ كذا غير مقدور عليه لأنّه لم‌يحصل الاستعداد لوجوده؛ فليس تعليل مقدورية الشيء بالإمكان، دليلاً على أنّه الإمكان الحقيقي؛ لأنّ الإمكان الاستعدادي قد يعلّل به المقدورية أيضاً.

ثم ذكر بعد أن قرّر ذلك، أنّ الاستعداد منه ما هو من مقولة الكيف، و منه ما هو من غيرها؛ و غير الكيف و هو الذي أشار إليه بقوله: «و نحوه» هو مثل الحركة المعدّة لحصول السخونة في محلّها. و بيّن تعريف الاستعداد بقوله: «إذ لايعنى به إلّا مزاجٌ أو حالٌ يستدعي وجوده وجود شيء بعده فيقال ذلك استعداد هذا هاهنا»: يريد أنّ ذلك المزاج أو الحال هو استعداد هذا الوجود الذي للشيء هاهنا أي في هذا المحلّ الذي للمزاج، أو الحال المذكورين.

و أمّا السؤال الأخير فتوجيهه أنّكم إنّما منعتم أن يكون الإمكان المستدعي لوجود موضوع قبل الحادث هو الحقيقي، لأجل تسلسل الإمكانات الحقيقية إلى غير النهاية الدالّ على ذلك عدميّتها في الخارج و الاستعدادات أيضاً تترتّب إلى غير النهاية:

فإن دلّ عدم النهاية في الإمكانات الحقيقية على منع استدعاء[1] الإمكان الحقيقي للموضوع المذكور، فليدلّ[2] عدم نهاية الاستعدادات على منع استدعاء[3] الإمكان الاستعدادي له.

---

١. ت: استدعى.   ٢. ت: + على.   ٣. ت: استدعى.

و إن لم‌يدل هاهنا على المنع من ذلك فلايدل هناك أيضا، فلِم أوجبتم منعه في الإمكان الحقيقي و لم‌توجبوه في الإمكان الاستعدادي؛ بل الواجب التسوية بين الصورتين:

أمّا في المنع، فلايصحّ لكم إثبات تقدم الاستعداد و إحواجه إلى مادة موجودة.

و أمّا في عدم المنع فلايكون لقولكم إنّ المعلّم الأوّل لم‌يعن بالإمكان هناك الحقيقي، مستندٌ.

و الجواب أنّ ذلك هو أنّ الإمكان الحقيقي لو كان موجوداً و تسلسل إلى غير النهاية لكانت آحاد تلك السلسلة موجودة معاً و ذلك محال كما سبق بيانه و أمّا الإمكان الاستعدادي إذا تسلسلت آحاده إلى غير النهاية؛ فكلّ واحد منها سابق على الآخر، لأنّ الاستعداد التام و هو القريب لايبقى عند حصول المستعد له بخلاف الإمكان، فإنّ إمكان الشيء حاصل مع الشيء؛ فإمكان الإمكان حاصل مع الإمكان و قد مضى إيضاح ذلك؛ فهذا هو الفرق بين الصورتين.

و إذا تقرّر الفرق، فسلسلة الإمكانات تدل على عدم الإمكان في الخارج، و سلسلة الاستعدادات لاتدل على عدم الاستعداد في الخارج؛ فاندفعت المعارضة و الإيراد؛ و إلى اندفاع ذلك أشار بقوله: «فلايضرّ»: أي لايقدح ترتيب الاستعدادات إلى غير النهاية في كون[1] الاستعداد موجوداً مستدعياً لموضوع موجود.

و أمّا قوله: «و الحوادث متسلسلة كما سبق»: يشير بذلك إلى ما سلف بيانه من كون كلّ حادث مسبوقاً بحادث آخر لا إلى أوّل، فهي سلسلة غير متناهية على التعاقب، فكذا حال سلسلة الاستعدادات الغير المتناهية فإنّ ذلك غير محال بل هو واجب في المادة كما برهن عليه من قبل.

---

١. ت: فيكون.



قال:

التلويح الخامس

في كيفية إبداع الواحد من جميع الوجوه و أنّ الواجب لايصدر[1] عنه شيء بعد أن لم يكن

و الواحد لايصدر منه إلّا واحد: فإنّه إن صدر عنه شيئان جيم و باء، فاقتضاء الجيميّة ليس نفسَ اقتضاء البائية، فتكون هي هي، فلابدّ من جهتين في ذاته للاقتضائين المختلفين.

و أيضاً، اقتضاء الجيم يحمل عليه لا اقتضاء الباء بالإيجاب المعدول، و إن كان المحمول أعمّ فيكون بجهة واحدة اقتضي باءً و ما اقتضاه، هذا محال؛ فلابدّ لفاعلِ شيئين من حيثيّتين إن كانتا[2] من لوازمه عاد الكلام إليهما حتى ينتهي إلى حيثيّتين في ذاته فيتركّب؛ فمبدأ الاثنين بلا واسطة منقسم و واجب[3] الوجود لايصدر عنه إلّا واحد.

أقول: قد عرفت أقسام «الواحد»، و عرفت «الواحد الحقيقي» و غير الحقيقي؛ فالمدّعى هاهنا أنّ «الواحد الحقيقي» ـ و هو الواحد من جميع الوجوه ـ لايصدر عنه من

---

١. مج ٢: لم‌يصدر.
٢. مج ١: كانت؛ ك: كانتا؛ ساير نسخه‌ها: كانا.
٣. ك: فواجب.

حيث هو حقيقي أكثر من معلول واحد، و إن جاز صدور أكثر من ذلك عنه باعتبارات و شرائط مختلفة، مثل تعدد الآلات و القوابل و ما يجري مجراها. و يتبيّن من ذلك أنّ كلّما كان علة لشيئين فهو مركّب الحقيقة، و أنّ الواجب لذاته لايجوز أن يكون الصادر الأوّل عنه[۱] إلّا أمر وحداني:

أمّا أنّ الواحد الحقيقي لايكون مصدراً لشيئين قد برهن عليه من وجهين:

أحدهما، أنّه لو جاز صدور الشيئين عن الواحد الحقيقي و ليكونا جيم و باء مثلاً، لَما كان واحداً حقيقياً، و التالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله.

و بيان الشرطية أنّ الاثنينيّة ـ كما عرفت ـ لايتصور إلّا باختلافٍ إمّا بالحقيقة، و إمّا بالشدة و الضعف، و إمّا بالعرض؛ و بدون ذلك لايمكن تحقّقها و العرضي نفسه لابدّ و أن يكون حقيقية غير متفقة بين الاثنين، فما يصدرانِ عنه يكون قد أفادهما و أفاد العرضي الذي اختلفا فيه، فمفيدُهما على كلّ تقدير من التقادير لابدّ و أن يصدر منه مختلفان إمّا بالحقيقة، و إمّا بالكمال و النقص؛ و إذا ثبت اختلاف المقتضي ثبت اختلاف الاقتضاء الدالّ على اختلاف جهة الاقتضاء: فإنّا نعلم بديهةً أنّ الأشياء إذا تساوت نسبتُها إلى موجِدها وجب تساويها في جميع ما لها؛ فما كانت تكون أشياء ـ كما علمت[۲] ـ و التي نسبتها إلى علتها الموجبة واحدة فلاتقتضي أن تكون لواحدها من العلة ما ليس للآخر، فما يكون واحد منها غير الآخر، و نحن إنّما تتكثّر أفعالنا لتكثّرِ إراداتنا و أغراضنا و بإرادة واحدة و باعتبار واحد لايحصل عنّا إلّا شيء واحد مع تكثر الجهات فينا. و بهذا يتّضح معنى **قوله**: «فاقتضاء الجيمية ليس نفس اقتضاء البائية فتكون هي هي»: أي لو كان اقتضاء هذا هو اقتضاء ذاك لكان هذا هو ذاك؛ فتكون الجيمية هي البائية بعينها لعدم الاختلاف المكثِّر بسبب اتحاد الاقتضاء؛ و بهذا يتبيّن صدق المتصلة المذكورة.

البرهان الثاني، هو **قوله**: «و أيضاً اقتضاء الجيم يحمل عليه لا اقتضاء الباء بالإيجاب المعدول و إن كان المحمول أعمّ فيكون بجهة واحدة اقتضى باء، و ما اقتضاه، هذا محال»: و معنى ذلك أنّه يقال: «اقتضاء جيم هو لا اقتضاء باء»، فهذه قضية موجبة معدولة لأنّ حرف

---

۱. مج ۲: منه.
۲. آس ۲: عما عملت.

السلب فيها متأخّر عن الرابطة مربوط[١] بها، فـ«اقتضاء الجيم» هو موضوع القضية، و سلب اقتضاء الباء هو محمولها، و هذا المحمول أعمّ من الموضوع إذ كلّما هو اقتضاء جيم فهو غير اقتضاء باء، و ليس كلّما هو غير اقتضاء باء، فهو اقتضاء جيم»، بل جاز أن يكون اقتضاء حقيقة أخرى غير الجيمية، فلو اقتضى الشيء الواحد بجهة واحدة جيم و باء لكان ذلك الواحد قد صدق عليه اقتضاء باء و لا اقتضاء باء، فيصدق النقيضان على شيء واحد و يكون من الجهة التي اقتضى باء لم‌يقتض باء و استحالة ذلك معلومة بالضرورة.

و بالجملة، إذا حمل على أحد الاقتضائين سلب الاقتضاء الآخر فمفهوماهُما متغايران إذ لو كان المفهوم منهما واحداً لكان ذلك حمْلَ سلب الشيء على نفسه، و تغاير المفهوم يدل على تغاير الحقيقة؛ و إذا كانا متغايرين فالشيء الموصوف بهما ليس شيئاً واحداً بل هما شيئان أو شيء واحد موصوفٌ بصفتين متغايرتين، فلايكون واحداً حقيقياً؛ و نحن كلامنا في الواحد الحقيقي.

و لو اقتصر في بيان هذا المطلوب على هذا القدر لكفى، و إنّما أتى بما أتى لزيادة الإيضاح.

و كأنّ الحكم بأنّ الواحد الحقيقي من حيث هو كذلك، لايوجب إلّا شيئاً واحداً بالعدد، قريب من الوضوح و يكفي فيه مجرد التنبيه عليه.

و **قد عورض** هذا البرهان و ما قبله بأنّ الشيء الواحد يسلب عنه أشياء كثيرة كالإنسان الذي ليس بحجر و لا شجر؛ و المفهومُ من أحد السلبين غير المفهوم من الآخر، و على هذا فكان يجب أن لايسلب عن الواحد إلّا واحد و كذا لايقبل الواحد إلّا واحداً و لايوصف إلّا بشيء واحد.

و **الجواب**، أنّ سلْبَ الشيء عن الشيء، و قبولَ الشيء للشيء، و اتّصافَ الشيء بالشيء[٢] أمورٌ لايلزم الواحد من حيث هو واحد، بل يفتقر إلى تحقق أمور أخرى كالمسلوب و المقبول و الوصف؛ و لاينتقض هذا بأنّ الصدور لايتحقق إلّا بصادر و ما صدر عنه؛ إذ لايعنى بالصدور هاهنا[٣] المعنى الإضافي بين العلة و المعلول من حيث يكونان معاً،

---

١. مج ٢: مربوطاً.
٢. مج ٢: ـ و اتصاف الشيء بالشيء.
٣. ت: + إلّا.

بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول، فإنّه بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الإضافة بينه و بين العلة، هذا بيان امتناع مصدرية الواحد الحقيقي لاثنين.

و أمّا بيان أنّ فاعل الشيئين لابدّ و أن يكون منقسماً في ذاته، فلأنّ الحيثيّتين المختلفتي المفهوم، اللتين باعتبارهما صدر جيم و باء المذكورانِ عن العلة الواحدة، إمّا أن يكونا لازمَين لتلك العلة، أو مقوِّمَين لها، أو الواحد منهما مقوّماً و الآخر لازماً؛ و الأخيرانِ يلزم منهما تركب العلة المذكورة و هو مطلوبنا. و لوضوحه لم‌يذكره في الكتاب. و كونهما لازمين يعود الكلام في أنّهما لايصدران عن الماهية الواحدة إلّا من حيثيّتين مختلفتين أيضاً، فإمّا أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية و هو محال كما علمت، أو ينتهي إلى حيثيّتين هما من مقوّمات ما صدر عنه الشيئان، فيكون مركباً؛ فكلّ ما هو مبدأ للاثنتين معاً من غير أن يكون للواحد منهما تقدم على الآخر بحيث يكون حاصلاً بتوسطه فهو منقسم الحقيقة مركّبٌ.

و إنّما قيّد بـ«عدم الواسطة» لأنّ الأشياء الكثيرة يمكن أن يصدر عن الواحد الحقيقي، و لكنّ البعض بتوسط البعض و من هذا يتبيّن صحة قوله: «و واجب الوجود لايصدر عنه إلّا واحد»: و مقصوده أنّه لايصدر عنه من غير واسطة أكثر من ذلك؛ لأنّا إذا لم‌نعتبر «عدم الواسطة» فكلّ الممكنات صادرة عنه بعضها بغير واسطة و هو معلوله الأوّل فقط، و الباقي بواسطة أو وسائط.

و بيان صحّة الدعوى هو بقياس من الشكل الثاني هكذا: «واجب الوجود ليس بمنقسم، و كلّ ما يصدر عنه أكثر من واحد فهو منقسم، فواجب الوجود لايصدر عنه أكثر من واحد»، و المقدّمتان سبق بيانهما فنتيجتهما صادقة و هو المطلوب.

قال: دَعامة عرشية ـ [في طريقة الإمكان الأشرف]

إذاكان الممكن منه الأخس و الأشرف، و وُجِد الأخسُّ، فيدل على أنّ الأشرف وُجِد أوّلاً؛ لأنّه إذا اقتضى واجبُ الوجود الأخسَّ فلا جهة أخرى فيه تقتضي الأشرفَ. و الممكن لايلزم من فرض وجوده محالٌ، فإذا انفرض الممكن الأشرفُ فيستدعي [1] أن يقتضيه جهةٌ تُعقَل أشرفَ من واجب الوجود، و هو محال.

---

١. مج ٢: يستدعي.

أقول: إنّما عَنونَه[1] بـ«الدّعامة» لكثرة ما يبتني عليه من المسائل المهمّة كما ستعلم، و هو من فروع أنّ «الواحد الحقيقي لايجب به ما ليس بواحد» و لهذا أخّره عنه. و إذا عرفت هذا فقوله: «إذا كان الممكن منه الأخس و الأشرف و وجد الأخس»: هو مقدّم متّصلة موجبة، و قوله: «فيدلّ على أنّ الأشرف وُجد أوّلاً» هو تاليها. و هذه المتصلة مقدّمة من قياس استثنائي. و الاستثناء فيه لِعين المقدم لينتج عين التالي. و لميصرّح بالمقدمة الاستثنائية لدلالة القرينة عليها. و ما ذكره بعد ذلك هو لبيان صحة هذه الشرطية و تقريره أنّ الممكن الأخسّ إذا وُجد كما فرض في مقدمة المتصلة، فهو لا محالة من معلولات واجب الوجود إمّا بواسطة، أو بغير واسطة:

فإن كان بواسطة معلول آخَر للواجب، فذلك المعلول هو علة هذا الأخسّ، و العلة أشرف من المعلول و متقدمة عليه بالذات؛ و إذا كان كذا فقد وجد قبل ذلك الممكن الأخسّ ما هو أشرف منه و هو المطلوب.

و إن كان الأخسّ معلولاً للواجب بغير واسطة، فلايخلو إمّا أن يجوز صدور الأشرف عنه، أو لايجوز:

فالأوّل باطل لأنّه لوجاز ذلك، فإن لميكن بواسطةٍ فقد صدر عن الواجب لذاته شيئان ـ هما الأشرف و الأخسّ ـ من غير واسطة و ذلك محال؛ و بهذا يتبيّن أنّ هذا البحث من فروع أنّ الأمر الوحداني أثره واحد و بالواسطة يقتضي أن يكون المعلول أشرف من علته لأنّ التقدير أنّ صدور الأخسّ عنه بغير واسطة، فإذا صدر الأشرف بواسطة، فلا شكّ أنّها الأخسّ لا محالة، فيكون قد صدر الأشرف عن الأخسّ و هو غير جائز بخلاف عكسه.

و الثاني، و هو أن لايجوز أن يصدر عنه الأشرف، باطلٌ أيضاً؛ لأنّا نتكلم على تقدير أنّ الأشرف ممكن كما هو مفروض في المقدّم أيضاً وكلّ ممكن فلايلزم من فرض وقوعه لذاته محال، بل إن لزم ذلك فلأسباب أخر غير ذاته، و أمّا من حيث هو فلايلزم ذلك ألبتة و إلّا لميكن ممكناً و هو خلاف المقدّر؛ فإذا فرض وقوع الممكن الأشرف و لميكن وقوعه بواجب الوجود ـ لأنّ كلامنا الآن مبني عليه ـ و لا بشيء من معلولاته لاستحالة صدور

[1] مج ٢: عبر به.

الأشرف عن الأخسّ، فلا محالة أنّ وقوعه يستدعي جهةً أشرف ممّا عليه واجب الوجود! و محال تصوُّرُ جهة أشرف من واجب الوجود.

و إذا بطلت الأقسام كلّها على تقديرِ وجود الأخسّ و عدمِ وجود الأشرف قبله بالذات، فذلك التقدير باطل. و يلزم من بطلانه صدق الشرطيه المذكورة و هو ما أردنا بيانه و به يحصل مطلوبنا.

فقد بان أنّه كما لا أشرف من الواجب، فلا أشرف من اقتضائه، سواء كان بغير واسطة أو بواسطة، كلٌّ في مرتبته، و لايتعقّل أشرف ممّا يقتضيه، و ما ينتهي إليه سلسلة اقتضائه؛ فمحال أن يتخلّف عن وجوده وجودُ الممكن الأشرف و يجب أن يكون الأشرف أقرب إليه، و أن يكون الوسائط بينه و بين الأخسّ هي الأشرف فالأشرف من مراتب العلل و المعلولات من غير أن يصدر عن الأخسّ أشرفُ، بل على العكس من ذلك.

و بعض المقدمات المستعملة في هذا التقرير لم‌يذكرها في الكتاب لوضوح بطلانها بعد الوقوف على ما سلف. و ما لم‌أذكر برهانه هاهنا منها فإنّما لم‌أذكره لكونه قد سبق.

قال: و الشيئان أحدهما يقتضي الأشرفَ لذاته دون اعتبار شرط آخر، و الثاني الأخسَّ، فلا شكّ أنّ الأوّل أتمّ. و قد وجد[1] الأجسام و الماديات، و الماهية المجرّدة عن المادة غير ممتنعة و إلّا ما أمكن النفسُ فما وجدتْ، و المتجرّد بالكلية أشرف منها فيجب لِما قلنا.

فائدة[2]: عليك بها فإنّ لها عمقاً عظيماً[3] و استعمِلْها في بقاء النفس فإنّه غير ممتنع و هو الأشرف؛ و الأفلاك تتحرك لأمر علوي لا لِما تحتها و يجب[4] الأشرف. و السعادة و الخير ممكن فوق الشقاوة و الشرّ فيجب، فإذا[5] تبيّن إمكانُ ما أنت بسبيله و شرفُه، فيكون قد وجب.

ثم علمت أنّ النفوس كثيرة و واجب الوجود واحد و الجسم لايوجدها و لا

---

١. آس ٢: حد.
٢. مج ٢: و هذه فائدة.
٣. مج ١، مج ٢: عمق عظيم.
٤. مج ٢ (تصحيح شده): فيجب.
٥. مج ١: و إذا.

بعضها بعضاً إذ لا أولويّة في[١] طبيعة نوع أن يوجِد بعضُ أشخاصه المساوية[٢] بعضاً من العكس، فهي[٣] إذن من مجرّد ممّا ذكرناه.

أقول: إنّ هذا الكلام يشتمل على عدة فوائد مُفرَّعة عن القاعدة المذكورة:

[ألف] منها، قوله: «و الشيئان أحدهما يقتضي الأشرف لذاته دون اعتبار شرط آخر، و الثاني الأخسّ فلا شكّ[٤] أنّ الأوّل أتمّ»: و عدم اعتباره للشرط الزائد، فائدتُه أن لايكون شرف المعلول إنّما جاء منه لا من الذات المقتضية باعتباره و نحن نعلم قطعاً أنّ الفاعلَين إذا استويا في الشرف و لايتوقّف فعلاهما[٥] على غيرهما فإنّه يمتنع أن يقتضي أحدهما فعلاً أخسّ من فعل الآخر. أمّا إذا توقّف فعل كلّ واحد منهما أو أحدهما فقط على الغير جاز أن يكون شرف المعلول أو خسّته باعتبار ذلك الغير؛ فلايلزم من اختلاف معلولَيهما[٦] بالشرف و الخسّة مع تساويهما فيهما، محالٌ.

[ب] و منها، أنّ الجوهر العقلي و هو المجرّد بالكلية أشرف من النفس التي لها تعلقٌ مّا بالمادة. و الجوهر المجرد ممكن إذ لو لم‌يكن ممكناً لَما وجدت النفس المجردة، لكنها وجدت فهو ممكن؛ و النفس أشرف من الأجسام و ما تحلّ فيها من الصور و الأعراض و هي التي يعبّر عنها بالمادّيات، فالممكنات على ثلاثة أقسام مترتّبة بالخسّة و الشرف:

[١] فأخسّها هي الأجسام و المادّيات، و قد وجدت. و إنّما كانت أخسّ من النفس لكونها لا حياة لها لذاتها.

[٢] و أوسطها[٧] هي النفس، فإنّها أشرف من الجسم لِما علمت، و أخسّ من العقل لكونها مفتقرة إلى الاستكمال دونه.

[٣] و أشرفها هو العقل.

و إذا علمت هذا، فإمكان المجرد المفتقر إلى الاستكمال و هو النفس دليلٌ على إمكان المجرد الغير المفتقر إلى ذلك و هو العقل؛ فالثلاثة ممكنة. فإذا وجد[٨] الأخسّان ـ و هما

١. مج ١: ـ في.
٢. مج ١: المتساوية.
٣. ت: فهو.
٤. س: و لا شكّ.
٥. آس ١: فعلهما.
٦. آس ١، س: معلولهما.
٧. آس ١: فأوسطها.
٨. س: إذا وجدت.

الجسم و النفس ـ وجب وجودُ الأشرف ـ و هو العقل [١] ـ بناء [٢] على القاعدة المذكورة.

[ج] و منها، أنّ النفس لاتُعدَم لأنّ بقاءها غير ممتنع؛ إذ لو كان ممتنعاً لكان امتناعه:

[١] إمّا لذاتها، و هو محال و إلّا لكانت موجبة لعدم نفسها، و لو أوجب الشيء عدم نفسه بعد ثباته لَما وجد، و النفس من الموجودات الثابتة. فلايمتنع استمرار ثباتها لذاتها؛ و إذا لم‌يمتنع دوام وجودها لذاتها فدوامها [٣] مع قطع النظر عمّا سواها ممكنٌ و إذا كان هو الممكن الأشرف فيجب، تفريعاً على الأصل السابق.

[٢] و إمّا لغيرها، و هو غير ضارّ في غرضنا بعد ثبوت كون بقائها ممكناً لذاته [٤] كما ستعرف. [٥]

و بهذا يظهر معنى قوله: «و استعمِلْها في بقاء النفس فإنّه غير ممتنع و هو الأشرف».

و ربّما قيل على هذا: إنّ النفوس التي في هذا العالم واقعةٌ تحت تأثير الحركات، و قد بينّتم بعد هذا أنّ طريقة الإمكان الأشرف لايطّرد إلّا فيما لايقع تحت الحركة.

و جوابه أنّ علل النفوس المثبِتة لها غير واقعة تحت الحركة، فيدوم وجود النفس بدوام وجودها على طريقة الإمكان الأشرف، و إن كان ذلك مبيّناً من غير هذا الطريق.

و إيضاح هذا الجواب أنّ النفس و إن دخلت تحت الحركة من جهة حدوثها لو كان حقاً، و من جهة استكمالها بواسطة البدن، هي غير داخلة تحتها من جهة بقائها و دوام وجودها، لأنّ ذلك معلول لِما هو أعلى من الحركة. و لعلّه إنّما بيّن في هذا الموضع من الكتاب أنّ النفوس معلولة العقل المجرد لأجل التنبيه على هذا.

[د] و منها، أنّ حركة الأفلاك لأمرٍ علوي أشرف من حركتها لِما تحتها، و الأمور الدائمة لاتحصل إلّا على أشرف ما يتصور أن يكون عليه.

[هـ] و منها [٦]، قوله: «و السعادة و الخير ممكن فوق الشقاوة و الشرّ فيجب»: يريد بذلك أنّ الشقاوة و الشرّ الموجودَين [٧] في الأمور الواقعة تحت الحركة لمّا وُجِدا و [٨] كان وجود

---

١. ت: العقلي. ٢. س: ـ بناء. ٣. ت: فذواتها.

٤. آس ١: لذاتها.

٥. ت، س: ـ و إمّا لغيرها و هو غير ضار في غرضنا بعد ثبوت كون بقائها ممكناً لذاته كما ستعرف.

٦. آس ١: + أنّ. ٧. مج ٢: موجودين. ٨. ت: أو.

السعادة و الخير أشرف منهما، و هو ممكن فيما هو فوق الحركة، و في الأمور الدائمة، وجب أن يوجد أيضاً.

و لمّا نبّه على هذه **الفوائد**، ذكر طريقاً آخر في إثبات وجود العقل و هو: أنّ النفوس ممكنة الوجود لاحتياجها في استكمالها إلى غيرها فلها علةٌ؛ فلايخلو إمّا أن تكون علتها القريبة هي الواجب لذاته، أو غيره:

[١] و لاجائز أن تكون هو، **لقوله**: «إنّ النفوس كثيرة و واجب الوجود واحد»؛ يشير بذلك إلى أنّها لاتكون معلولة للواجب بغير واسطة؛ إذ الواجب لذاته ـ كما سبق ـ لايصدر عنه بلا واسطة أكثر من معلول واحد.

[٢] فتعيّن أنّ علّتها القريبة غير الواجب.

و ذلك الغير إمّا جسمٌ، أو غير جسم، و غير الجسم إمّا جوهرٌ، أو عرض، و العرض إنّما يفعل بواسطة الجوهر. و الجواهر التي هي غير الأجسام إمّا نفس، أو[١] عقل. و لافتقار العرض في فاعليته إلى الجوهر ـ كما ستعلم ـ لميتعرض له في الكتاب، فعلّة النفوس المذكورة إمّا جسم، أو نفس، أو عقل:

[١] أمّا كونها جسماً، فمحالٌ: لأنّ النفس أشرف من الجسم و الشيء لايوجد ما هو أشرف منه؛ و عليه نبّه **بقوله**: «و الجسم لايوجِدها».

[٢] و أمّا كون علتها نفساً، فهو المراد **بقوله**: «و لا بعضها بعضاً، إذ لا أولويّة في طبيعة نوع أن يوجِد بعضُ أشخاصه المساويةِ بعضاً، من العكس»: و معناه و لايوجِد بعض النفوس بعضاً لأنّ النفوس أشخاص تحت نوع واحد و ليس كون[٢] هذا الشخص موجداً لذلك الشخص من هذه النفوس أولى من عكسه، و هو أن يكون ذلك موجداً لهذا لتساويهما[٣] في الطبيعة النوعية.

و في هذا نظرٌ؛ و هو أنّ عدم الأولويّة لايصح إلّا إذا وقع التساوي في الكمال و النقص الذاتيّين أيضاً؛ و هذا[٤] فقد لانسلّم في النفوس. فالأولى أن يقال في هذا القسم أنّه لو أوجد

---

١. س، آس ١: و إمّا. ٢. مج ٢: يكون. ٣. س: موجداً لها لتساويها.
٤. س: هكذا.

بعضُها بعضاً فلابدّ من الانتهاء إلى ما لاتكون علته[1] القريبة نفساً، لاستحالة الدور و التسلسل؛ و لا جسماً، لامتناع أن يوجِد الأخسُّ الأشرفَ؛ و لا الواجبَ لذاته لما ستعلم.

[۳] فلم‌يبق أن تكون علتها القريبة إلّا العقل، فيثبت وجوده لأنّ وجود المعلول دليل على وجود العلة.

فصل [۱ ـ في طريقة الإمكان الأشرف]

قال: و الإمكان الأشرف طريقته إنّما تطّرد في أمور تُلحَظ نفسُ ماهيتها[2] و لايوجب عدمَها أمرٌ آخر، بخلاف ما يقع تحت الحركات و الأمزجة و الأسباب المختلفة، فقد يصير الممكن فيها ممتنعاً باعتبار أمر اتفاقي؛ و مثل هذا لايوجد في ماهيات معقولة هي فوق الحركات و الاتفاقات، فإنّ ماهياتها إن أمكنت من حيث هي هي لاتمنعها خارجيات دونها.

و إذا لم‌يجتمع الإمكان الأشرف مع الأخسّ، فيجب الأشرف و يمتنع الأخسّ بما[3] قلنا؛ و إلّا ينتهي فرضه إلى جهة أشرف من واجب الوجود.

أقول: كأنّه أجاب بهذا عن سؤال مقدّر و هو أنّه لو وجب الممكن الأشرف لَما كان بعض الأشخاص ممنوعاً عمّا هو أشرف و أكمل له، لكنّا نجد ذلك حاصلاً في أكثر أشخاص الناس، فليس الممكن الأشرف واجباً، لأنّ حصول كمال هذا الشخص له أشرف من لا حصوله، فكان يجب أن يحصل له بناء على قاعدة الإمكان الأشرف إن كانت صحيحة.

و ما ذكره في هذا الفصل هو الجواب عن هذا و تقريره أنّا لم‌ندّع[4] اطّراد طريقة الإمكان الأشرف في كلّ الأمور الممكنة لذواتها؛ بل طريقته إنّما تطّرد في أمور يُلحظ نفسُ ماهيتها و لايوجب عدمَها أمرٌ آخر أي لايوجد أمر يكون مُعدِماً لها بل يكون دائمة الوجود بدوام عللها؛ و هذه بخلاف ما يقع تحت الحركات و الأمزجة و الأسباب المختلفة كما هو الحال

---

۱. ت: علة. ۲. آس ۱: ماهيته. ۳. مج ۲: لما.
٤. ت، آس ۱: لاندّع.

في الكائنات التي في عالم الكون و الفساد[١]؛ فإنّها لاتستمر و لاتدوم بل تُعدَم بأمور مُعدِمة من الحركات السمائية و مصاكّة[٢] أسباب طبيعية أيضاً تابعة للسمائيات؛ و كثير من الأمور الواقعة تحت الحركة الدائمه هي ممكنة لذاتها ثم تصير ممتنعة لغيرها؛ و الممنوع[٣] عمّا هو أشرف له و أكمل، فالمانع له عن كماله الممكن شيء[٤] من هذا القبيل؛ و لهذا جاز أن يُعطى الشيء الواحد شريفاً و خسيساً، لا لذاته، بل لاستعداد القابل بأسباب[٥] من الحوادث لايتناهى.

و **قوله:** «باعتبار أمر اتفاقي»: لم‌يعن بـ«الاتفاقي» ما يقع دون مرجّح بل يعني به هاهنا كلّ مايلحق ماهيةً لا لذاتها، ممّا يختلف به[٦] أشخاصها؛ فإنّ ما يتخصّص به أشخاص الماهية القابلة للكون و الفساد يفتقر إلى أسباب خارجة و يجب أن يكون غير متناهية كما علمت.

و مثل هذا الأمر و هو أن يمتنع بغيره ما هو ممكن بحسب ذاته لايوجَد فيما يعقل من الماهيات التي فوق الحركات و الاتفاقات بالمعنى المذكور، فإنّ ماهيات هذه الأمور المعقولة إذا كانت ممكنة من حيث هي هي فلايمنعها أمور خارجة لأنّ تلك الأمور الخارجة: إمّا عللها، أو معلولاتها، أو لا عللها و لا معلولاتها:

و الأخيران باطلان لأنّ ما لا مدخل له في عليّة الشيء لايكون سبباً لعدمه كما عرفت.

فإذن امتناعها متعلّق بعللها.

فإذا كانت هذه الماهيات متقدّمة على الحركات و الاتفاقات المذكورة، فلايمكن[٧] أن يكون لتلك الحركات و الاتفاقات مدخلٌ في عليتها و إلّا لم‌تكن متقدمة عليها و هو بخلاف ما فرض في **قوله:** «هي فوق الحركات و الاتفاقات»: فإنّه يريد بـ«الفوقيّة» العلة التامة أو ما له مدخلٌ فيها و قد عرفت أنّ العلة سواء كانت تامة أو ناقصة فإنّها متقدّمة على المعلول.

و إذا ثبت أنّ الحركات لاتتعلق بعليّة هذه الماهيات، فعللها التامة يجب أن تكون ثابتة

---

١. س: ـ و الأسباب المختلفة كما هو الحال في الكائنات التي في عالم الكون و الفساد.
٢. ت: مصاكت.	٣. ت: الممتنع.	٤. مج ٢: هي.
٥. س: أسباب.	٦. ت: فيه.	٧. آس ١: فلايمكنه.

مستمرةً، و كلّ ما كانت علته كذا فهو لا يعدم و لا يمتنع وجوده بسبب من الأسباب الخارجة.

و **قوله**: «لا يمنعها خارجيات دونها»: أراد أنّها لا يمتنع بما هو دونها من الحركات إذ العلة لا يمتنع بامتناع معلولها بل الذي يصح هو عكس ذلك. و هذه الماهيات فرضت فوق الحركات بمعنى تقدّمها بعلّية ما عليها فلا يمتنع بها؛ فإن[۱] امتنعت فإنّما يكون امتناعها[۲] بامتناع عللها لِما علمتَ من استحالة امتناعها[۳] بمعلولاتها أو[٤] بما لا يكون علة و لا معلولاً لها؛ فالأمور الدائمة و لوازم الكليات الطبيعيّة متقدمة على الاتفاقات، معلَّلةٌ بماهيات ثابتة، فلو تقاعد شيء منها عن كمالِه لكان ذلك لنقصٍ في علته لا محالة. و هذه[٥] الأمور الدائمة لا يمنعها عن الحصول على أشرف ما يكون عليه[٦] استعداد أو حادث غريب أو أمر اتفاقي.

و بالجملة، فكلّما هو خارج عن عالم الاتفاقات فلا مانع له عمّا هو أكمل لماهيّته. فيجب أن يعتقد في كلّ ما هو متقدم على الحركات ما هو أشرف له و أكرم بعد إمكانه في نفسه.

و **قوله**: «و إذا لم يجتمع الإمكان الأشرف مع الأخسّ»: يريد بعدم اجتماعهما[۷] أن لا يصدر الأخسّ عن العلة الواحدة مع إمكان صدور الأشرف عنها و لا يوجد الأشرف و الأخسّ عنها معاً من حيث هي واحدة.

و **قوله**: «فيجب الأشرف و يمتنع الأخسّ كما قلنا و إلّا ينتهي فرضه إلى جهة أشرف من واجب الوجود»: فبيانه ظاهرٌ ممّا سبق.

قال: فصل [۲ ـ في أنّ المبدأ الأول لم يتعطل عن الفعل]

و واجب الوجود لا يصدر عنه شيءٌ بعد أن لم يكن:

فإنّه إن كان المرجِّح هو نفسُه، أو على ما أخذ من صفاته و هو دائم، فيجب دوام الترجيح و دوام وجود المعلول.

---

۱. س: و إن. ۲. مج: ـ امتناعها. ۳. آس ۱: امتناعه.
٤. س: و. ٥. آس ۱: فهذه.
٦. س: ـ لا محالة و هذه الأمور الدائمة لا يمنعها عن الحصول على أشرف ما يكون عليه.
۷. آس ۱، آس ۲: اجتماعها.

و إن لم‌يفعل ثم فعل، فلابدّ من حدوثِ ما ينبغي في فعله أو عدمِ ما لاينبغي، و يعود الكلام إليه و لايَقِفُ؛ فواجب الوجود لاتسنح له إرادة.

و حالُ كلّ ما يتجدّد، حالُ ما لإجله التجدد في استدعاء مرجّحٍ حادثٍ.

و ليس قبل الجميع [١] وقتٌ يتوقّف عليه الفعل.

و لايمتاز في العدم البحتِ حالٌ يكون الأولى [٢] به أن يصدر عنه شيء، أو بالشيء أن يحصل عنه؛ فلو حصل منه شيء بعد أن لم‌يكن لَتغيّرَ ذاتُه و لَتسلسلَ الحوادث فيها إلى غير النهاية [٣] و هو محال؛ ففعله دائمٌ.

أقول: مقصوده من هذا الكلام بيان دوام جود [٤] المبدأ الأوّل، و أنّه لم‌يتعطّل عن الفعل. و المعتمد في بيان ذلك أنّ كلّ ما لأجله كان صانع العالم سبحانه و تعالى مؤثّراً فيه مثل وقتٍ و زوالِ مانعٍ و وجودِ شرطٍ و حصولِ إرادةٍ و كلِّ ما يفرضه الصفاتية كالأشعرية و من يجري مجراهم إمّا أن يكون أزلياً، أو لايكون [٥]:

[١] فإن كان أزلياً وجب أن يكون العالم أزلياً لِما علمت من وجوب ترتّب المعلول على العلة التامة.

[٢] و إن لم‌يكن أزلياً فهو حادث و كلّ حادث [٦] فيفتقر إلى مرجّح؛ فإن لم‌يكن ذلك المرجّح حادثاً لم‌يكن المترجّح [٧] به حادثاً و هو خلاف ما فرض؛ و إن كان المرجّح حادثاً عاد الكلام في كيفية إحداثه؛ فيلزم وجود حوادث متعاقبة لا أوّل لها ـ كما عرفت ـ و ذلك هو [٨] المطلوب.

و بالجملة، فالواجب لذاته ينتهي إليه سلسلة الممكنات و لابدّ و [٩] أن يكون علة تامة لوجودها، و متى كان كذلك حصل المطلوب؛ لاستحالة وجود العلة التامة مع عدم وجوب [١٠] الأثر بها.

و أيضاً، فإنّ تأثيره في معلوله الأوّل لابد و أن يكون تأثيراً أزلياً لأنّ المعلول الأوّل إمّا

---

١. مج ١، ك: جميع الوجود. ٢. آس ١: أولى. ٣. مج ١، ك: نهاية.
٤. آس ٢: وجود. ٥. ت: لم‌يكن: مج ٢: + أزلياً. ٦. س: ـ و كلّ حادث.
٧. مج ٢: المرجح. ٨. آس ١: ـ هو. ٩. س: ـ و.
١٠. مج ٢: وجود.

أن يجب صدوره عنه، أو يمتنع، و التالي باطل فتعين الأوّل.

بيان الشرطية أنّ المعلول الأوّل:

[۱] إن لم‌يتوقّف على غير ذات الواجب و ما يلزمها، وجب صدوره لاستحالة انفكاك الأثر عن العلة التامة.

[۲] و إن توقّف على غير ذاته و لوازمها امتنع صدورُه، لامتناع وجود معلول آخر قبل المعلول الأوّل.

و إذ قد عرفت هذا، **فقوله**: «و واجب الوجود لايصدر عنه شيء بعد أن لم‌يكن»: ينبغي أن يقيّد هذا الصدور بـ«عدم الواسطة»[۱] و إلّا انتقضت هذه الدعوى بكلّ واحد من الحوادث، فإنّها صادرة عنه بعد أن لم‌يكن، و لكن[۲] بواسطة الحركة الدائمة و غيرها كما مرّ. و مراده أنّه لايؤثر في العالَم بعد أن لم‌يكن[۳] مؤثّراً في شيء منه. و تعبّر الفلاسفة عن هذا المعنى بأنّه ـ جلّ و علا ـ لايتعطّل عن جوده[٤].

و **قوله**: «فإنّه إن كان المرجّح هو نفسه أو على ما أخذ من صفاته و هو دائم فيجب دوام الترجح و دوام وجود المعلول»: فهذا هو القسم الأوّل من قسمَي البرهان المذكور و هو أنّ البارئ تعالى و كلّ ما له مدخل في مؤثّريته في العالم، إن كان أزليّاً وجب أزليّة العالم، و أشار بـ«ما أخذ من صفاته» إلى الصفات التي يذكرها الأشعرية و يدّعون قِدمها كالقدرة الزائدة و العلم الزائد و غير ذلك، فإنّ هذه و إن كان القول بها على الوجه الذي يذكرونه باطلاً، فإنّ ثبوتها للبارئ ـ جلّ جلاله ـ لايقدح فيما نحن فيه، كما ظنّ القوم أنّه إذا فعل بالإرادة اندفع البرهان عنهم، فإنّ الإرادة و كلّ صفة غيرها إذا كانت دائمة و لم‌يتوقف الأمر على غيرها يدوم الترجيح بداومها.

و **قوله**: «و إن لم‌يفعل ثمّ فعل فلابد من حدوث ما ينبغي في فعله أو عدم ما لاينبغي»: هذه القضية هي عكس نقيض ما قبلها، فإنّه إذا صدق «كلّما كان المرجِّح دائماً فالترجيح دائم»، صدق «كلّما لم‌يكن الترجيح دائماً فالمرجّح ليس بدائم» و من المعلوم أنّ المرجّح

---

۱. آس ۱: واسطة. ۲. س: ـ و لكن. ۳. آس ۱: أن يكن.
٤. س: وجوده.

إذا لم يفعل ثم فعل فترجيحه غير دائم، و أنّ المرجّح إذا توقّف فعله على حدوث أمر أو عدم أمر فليس ذلك المرجّح من حيث هو مرجّح دائماً. و حدوثُ ما ينبغي، كوجود[1] شرط الإيجاد؛ و عدمُ ما لا ينبغي، كزوال المانع عن الفعل.

و **قوله**: «و يعود الكلام إليه و لا يقف»: هذا إشارة إلى القسم الثاني من قسمَي البرهان و هو أنّه إن لم يكن كلّ ما لأجله كان مؤثّراً في العالم أزليّاً، بل كان شيء منه حادثاً، لزم وجود حوادث متعاقبة غير منقطعة عند حادث لا يسبقه غيره. و لفظة «إليه» ضميرها عائد إلى أحد الحادثين لا بعينه، و هما وجود ما ينبغي وجوده ليتمّ[2] الفعل، و عدم ما لا ينبغي وجوده. و عند هذا تمّ برهان أزليّة جود البارئ عزّ سلطانه.

و تقريره على السياق[3] الذي ذكره أنّه كلّما صدقت المتصلة الأولى صدق عكس نقيضها و هي المتصلة الثانية لكن المتصلة الأولى صادقة فالثانية صادقة أيضاً، ثم يضم[4] إلى الثانية متصلة أخرى على هيئة الشكل الأوّل فينتجان ما يلزم منه حصول المطلوب.

و تلخيص هذا البرهان أنّ كلّما كان المرجِّح لوجود العالَم هو الواجب وحده، أو هو مع ما أخذ من صفاته، دائماً، فالعالم أزليّ، فكلّما لم يكن العالم أزلياً فمرجِّحه المذكور ليس بدائم؛ بل لابد من حدوث ما له مدخلٌ في مرجّحيته لكن المقدم و هو المتصلة الأولى حق، فالتالي و هو المتصله الثانية حقٌّ. فإذا ضممنا إليها «و كلّما كان بعض ما له مدخل في الترجيح حادثاً» عاد الكلام في ذلك الحادث و لزم حوادث لا بداية لها في الأزل، أنتج المتصلتان: «كلّما لم يكن العالَم أزلياً كانت الحوادث غير متناهية في الأزل» فيلزم من عدم أزليّة العالم أزليّته، و كلّ شيء لزم من عدمه ثبوته فعدمه باطل، فعدم أزلية العالم باطل، فأزليته حق؛ و هو ما قصد[5] أن يبيِّن. فترتيب المقدمات على هذا التقرير مطابق لترتيبها في الكتاب. و إذا تمّ البرهان هاهنا فماذكره بعد ذلك إنّما هو للإيضاح لا للتتميم[6].

و **قوله**: «فواجب الوجود لاتسنح له[7] إرادة»: إنّما خصّص «الإرادة» بالذكر دون باقي ما

---

۱. ت: كوجوب. ۲. ت: لو تمّ. ۳. س: السابق.
٤. آس ۱: نضم. ٥. مج ۲: قصده. ٦. س: الايضاح لا المتمم.
۷. از اينجا تا عبارت: «و هذا العالَم أحقر بالنسبة إلى أجرامها» در ص ۳۰۰ از نسخه «س» افتاده است.

ذكر من صفاته، لأنّها هي التي ظنّ جمهور أرباب علم الكلام أنّ برهان أزلية جود المبدأ الأوّل يندفع بها.

و لهم في مفهوم إرادته تعالى اختلافات كثيرة؛ و لهم اختلاف أيضاً في قدمها و حدوثها، و القائلون بحدوثها:

منهم، من جعلها قائمة بذات الله تعالى و هم الكرامية.

و **منهم**، من ادّعى أنّها حادثة لا في محل و هو مذهب بعض المعتزلة، **كأبي علي الجبّائي** و **أبي هاشم** ولده، و **القاضي عبد الجبار بن أحمد**.

و لولا أنّ استقصاء البحث في ذلك يخرج عن غرض شرح الكتاب لذكرتُه و تكلمتُ عليه.

و وجه دفعهم البرهان بالإرادة هو قولهم: إنّ الله تبارك و تعالى أراد إحداث العالم حين حدث، و لم‌يتعلق إرادته بإحداثه في وقت آخر، و ليس لأحد أن يسأل عن سبب تخصيصها بأحد الوقتين؛ لأنّ تلك الإرادة لعينها و ماهيتها اقتضتْ التعلقَ بإحداثه في ذلك الوقت؛ و لوازم الماهيات لاتُعلَّل بعين تلك الماهيات و سيأتي الكلام على هذا.

و **قوله**: «و حالُ كلّ ما يتجدد، حالُ ما لأجله التجدد في استدعاء مرجِّح حادث»: بيّنه بذلك على أنّ كلّ ما يدّعى من الأمور التي لأجلها حدث العالم بعد أن لم‌يكن كحدوث[1] إرادة، أو قدرة، أو وقت موافق، أو زوال مانع، أو تعلق علم، أو حضور مصلحة، أو أيّ شيء كان، فإنّ الكلام في حدوثه و استدعائه لمرجِّح آخر حادثٍ، كالكلام في حدوث العالم نفسه و استدعائه لذلك؛ فلايقف تسلسل الحوادث المتعاقبة عند حد لايتقدّمه حادث آخر.

و **قوله**: «و ليس قبل جميع الوجود وقت يتوقّف عليه الفعل»: فاعلم أنّ من المتكلّمين مَن حكى عن الحكماء أنّهم يقولون: إنّه ليس صدور العالم عن البارئ في وقت أولى من وقت آخر إمّا قبله أو بعده. و الذي حكى عنهم ذلك، فقد سهى في النقل، فإنّ جميع الممكنات لايتقدمها إلّا ذات الواجب لذاته، و الوقت من جملة الممكنات، و هو مقدار الحركة المستدعية لموضوع متحرك، فلايتقدم على جميع الموجودات الممكنة؛ و إلّا لكان

---

۱. ت: فحدوث.

متقدماً على نفسه. و كذا[١] الحركة و موضوعها و ذلك محال.

و **قوله**: «و لا يمتاز في العدم البحت حالٌ يكون الأولى به أن يصدر عنه شيء أو بالشيء أن يحصل عنه»: فاعلم أنّه إذا لم يكن قبل حدوث العالم وقت و لا شيء من الموجودات الممكنة، مع أنّ حدوثه لايتصور إلّا بسبق أمرٍ مّا عليه، فذلك الأمر إمّا موجود أو معدوم:

فإن كان موجوداً: فإمّا واجباً، أو ممكناً:

لا جائز أن يكون ممكناً لأنّ كلامنا فيما يسبق كلّ الموجودات الممكنة؛ فبقي إمّا الواجب، أو المعدوم.

و كلّ واحد منهما لايجوز أن يكون مرجّحاً لحدوث العالم:

أمّا المعدوم، فلِما ذكره في هذا الموضع من عدم الأولويّة في العدم البحت.

و أمّا الواجب، **فلقوله**: «فلو حصل منه شيء بعد أن لم يكن لتغيّر ذاته و لتسلسل الحوادث فيها إلى غير نهاية و هو محال»: و برهان هذا القول قد سبق و تبيّن استحالة كونه محلاً للحوادث من وجهين:

الوجه الأوّل، أنّه لو كان محلاً لها للزم في ذاته تعالى جهة فاعلية و جهة قابلية و برهن على امتناعهما فيه.

الوجه الثاني، أنّه لو حلّت الحوادث فيه، فالحادث الذي يثبت[٢] زماناً ما، ثم يبطل:

إن كان موجبه ذاتُه وجب أن لا يعدم عنها أبداً[٣].

و إن كان مُبطِل وجوده أيضاً ذاتُه فما كان يحصل؛ فلابدّ من علةٍ لحدوثه حادثةٍ، و من علةٍ أخرى لبطلانه حادثةٍ أيضاً؛ و علة الحدوث لايتخلّى عن الحدوث و علة البطلان لايتخلّى عنه أيضاً. و قد عرفت أنّ هذا يؤدّي إلى ثبوت حركة لاتنصرم إذ لا يصحّ حدوث الحوادث إلّا بها و قد بيّن في مباحث الحركة أنّ الحركة التي لاتنصرم[٤] هي الوضعيه لا غير.

فمحل هذه الحركة، إن كانت ذاته ـ تعالى و تقدّس ـ وجب أن يكون واجب الوجود جسماً متحركاً و قد أبطل ذلك.

---

١. ت: هكذا. ٢. آس ١: ثبت. ٣. مج ٢: ألبتة.

٤. ت: ـ إذ لا يصحّ حدوث الحوادث إلّا بها و قد بيّن في مباحث الحركة أنّ الحركة التي لاتنصرم.

و إن كان محلّها[١] غيره، فذلك الغير من معلولاته لا محالة لِما بيّن أن لا واجب لذاته غيره، فيلزم من ذلك أن يكون منفعلاً عمّا هو معلول له انفعالاً دائماً، و أنت تعرف استحالة ذلك بما مرّ.

و بهذا يندفع ما اعترض به بعضُهم على برهان أزليّة العالم و هو تجويزه أن يكون إله العالم ـ جلّ و علا ـ مريداً بإرادات حادثة لا أوّل لها، و أنّه لم يزل كذلك حتى حدثت إرادة موجبةٌ لحدوث هذا العالم، و على هذا فلايلزم من تسلسل الحوادث لا إلى بداية، أن يكون عالم الأجسام و النفوس و العقول حادثاً.

و قوله: «ففعله دائم» هو التصريح بالنتيجة التي قصدها.

قال: سؤال: يلزم أن تكون الحوادث غير متناهية و ذلك محال؛ لأنّ كلّ واحدٍ مسبوق العدم فيكون الكلّ مسبوقَ العدم[٢].

و أيضاً، كلّ واحد دخل في الوجود فيكون الكلّ قد دخل، فانحصر في الوجود، هذا محال.

جواب: هذا هو الحكم على الكلّ بما على كلّ واحد؛ و ذلك لايجوز فإنّ كلّ ممكن غير الحركة جائز وقوعه دفعةً، و لاكذلك الجميع، و كلّ واحد من الضدين ممكن في محلٍ و الكلّ معاً غير ممكن مع أنّ المعدوم لاكلّ له.

أقول: إنّ من المتكلّمين مَن قرّر وجوب مسبوقية مجموع الحوادث الماضية بالعدم، لوجوب مسبوقية كلّ واحد منها به، بطريقَين غير مبنيّين على أنّ الحكم على الكلّ هو الحكم على كلّ واحد:

الطريق الأوّل، هو أنّه إذا كان كلّ حادث مسبوقاً بحادث آخر لا إلى أوّل، و لنفرض هذه الحوادث[٣] هي دورات[٤] الفلك، فحينئذ يكون كلّ واحد من تلك الدورات مسبوقاً بعدم لا أوّل له، و تلك العدميّات[٥] بأسرها مجتمعة في الأزل، إنّما الترتيب في الوجودات لا في العدميات؛ فإذن جميع العدمات السابقة على كلّ واحد من هذه الوجودات مجتمعة في

---

١. آس ١: محله. ٢. ك: مسبوق بالعدم فيكون الكلّ مسبوقاً بالعدم.
٣. ت: للحوادث. ٤. ت: ذوات. ٥. آس ١: العدمات.

الأزل: فإمّا أن يحصل مع مجموع تلك العدمات شيء من الوجودات في الأزل، أو لايحصل:

فإن حصل، لزم أن يكون السابق مقارناً للمسبوق و هو محال.

و إن لم‌يحصل فلمجموع الوجودات بداية و هو المطلوب.

الطريق الثاني، هو أنّه إمّا أن يقال حصل في الأزل شيء من هذه الحركات و الحوادث، أو لايقال إنّه حصل في الأزل شيء منها:

[١] فإن حصل شيىء منها في الأزل، فإن كان مسبوقاً بغيره فهو محال؛ لأنّ الأزل لايكون مسبوقاً بالغير؛ و إن لم‌يسبق بغيره فهو أوّل الحوادث فلايكون غير متناهية و هو مطلوبنا.

[٢] و إن لم‌يحصل شيء من الحوادث في الأزل فلمجموعها بداية و هو ما أردنا بيانه.

و لهم في تقرير ذلك طرق آخر لم‌أذكرها لكونها[١] ممّا لايخفى فسادها على[٢] من وقف على الأصول السالفة.

و الذين قرّروا هذا السؤال بالبناء على أنّ حكم الكلّ هو حكم كلّ واحد، فكأنّهم اقتنعوا في بيان ذلك بإيراد مثالٍ و هو أنّه لمّا كان كلّ واحد من الزنج أسود، وجب أن يكون الكلّ أسود. و التمسك بهذا في غاية ما يكون من الرِكّة و هو منقوض بالمثالين المذكورين في الجواب:

أحدهما، قوله: «كلّ ممكن غير الحركة جائز وقوعه دفعة و لاكذلك الجميع»: يريد: و لا كذلك جميع الممكنات التي هي غير الحركة، لأنّ منها ما لايقع إلّا على الترتيب الزماني كما عرفت.

و **ثانيهما، قوله**: «و كلّ واحد من الضدين ممكن في محلٍ و الكلُّ معاً غير ممكن»: يريد أنّ كلّ واحد منهما يمكن حصوله في محله في وقت ما و مجموعهما لايمكن أن يحصل فيه في ذلك الوقت بعينه.

و **أمّا قوله**: «مع أنّ المعدوم لا كلّ له»: فهو تقرير لجواب السؤال من وجه آخر و ذلك الوجه هو أنّ الحوادث الماضية لا كلّ مجموعي لها في حال من الأحوال حتى يكون ذلك

---

١. ت: كونها.   ٢. ت: +كل.

الكلّ مسبوقاً بالعدم، أو غير مسبوق، أو منحصراً في الوجود، أو غير منحصر، بل هي أبداً معدومة. و الموجود من السلسلة في كلّ وقت ليس إلّا واحداً[۱] منها فقط. و إذا كان الكلّ المذكور لا وجود له في الخارج فلايمكن أن يحكم عليه بحكم خارجي ألبتة؛ فما ذكره هذا السائل يبتني على كلٍّ مجموعيٍّ لشيء يستحيل أن يكون له كلّ، و ذلك الشيء هو الحوادث الماضية و الحركات؛ و إذ قد عرفت ما أجاب به في الكتاب فلنذكر ما يصلح جواباً لو قرّر السؤال على الطريقين المذكورين:

أمّا الأوّل منهما، فجوابه أنّه إن عُني بكون العدم السابق لكلّ حادث لا أوّل، أنّه غير مسبوق بحركةٍ مّا، فهو ممنوع إذ عدم كلّ حركة فهو مسبوق بحركة أخرى إلى غير النهاية[۲]؛ و إن عُني بذلك سبقُ كلّ واحد من الحوادث بعدم غير مسبوق بذلك الحادث بعينه[۳]، فلايلزم اجتماع تلك العدميّات في الأزل إذ لا معنى لكون الشيء أزلياً إلّا عدم مسبوقيته بالغير، و لايلزم من عدم السبق بحادث معيّن عدم السبق بحادث أصلاً، لأنّ نفي الأخصّ لايستلزم نفي الأعمّ.

و أمّا الثاني، فجوابه أنّا إذا قلنا كلّ واحد من الحوادث، أو كلّ واحد من الحركات، فإمّا أن يؤخذ المسمّى و هو المشترك بين جميع الأفراد داخلاً فيه، أو لايؤخذ:

فإن أخذ اخترنا أنّه حصل في الأزل شيء من الحركات مثلاً و هو مسمّى الحركة، و لايلزم من كونه لم‌يسبق بغيره أن يكون أوّل الحركات، و إنّما يلزم ذلك إن لو كان له أوّل.

و إن لم‌يؤخذ المسمّى في ذلك اخترنا أنّه لم‌يحصل شيء منها في الأزل و لايلزم من ذلك أنّ لمجموعها بداية؛ بل الحق أنّ كلّ واحد من الحركات مسبوقة بحركة أخرى لا إلى نهاية و مسمّى الحركة محفوظ أزلاً و أبداً بواسطة تعاقب جزئياتها.

قال: سؤال: كلّ واحد يلزم أن يتوقف على ما لايتناهى و هذا محال.

جواب: التوقف إنّما يقال في أشياء ما حصلت بعدُ، يكون شيء منها بعد شيء؛ و ما فرضتَه في المستقبل متوقّفاً على غيره فيه، وجدتَ بينك و بينها حوادث متناهية و هكذا دائماً؛ و إن عنيتَ بهذا التوقف أنّ الواحد لايُوجَد إلّا بعد ما

---

۱. آس ۱، مج ۲: واحد.　۲. مج ۲: لا إلى نهاية.　۳. ت: بغيره.

لايتناهى فذلك نفس محل النزاع.

سؤال: كلّ آنٍ حاضر هو[١] آخر ما مضى فهو نهايته.

جواب: الكلام في بدايته؛ فـ«الأبد» أيضا يؤخذ[٢] «الآن» مبدأه[٣] و لا نهاية له من الجانب الآخر.

سؤال: نأخذ جميع الحركات الماضية و نجمعها و نزيد عليها من المستقبل سنةً[٤]، فمعها أكثر من المأخوذ دونها فيتناهى الناقص، و مازاد على المتناهي بمتناه فهو[٥] متناه.

جواب: فرض الحركات المتعاقبة معاً محالٌ؛ و لم تلزم النهاية لاستحالة الجمع فكيف يفرض الممتنع ليمتنع بوجوده ما أمكن لعدمه الواجب.

سؤال: فيما ذكرتم إثبات المساواة بين البارئ و الخلق لأنّه كما يلزم من رفعِ العلة رفعُ المعلول، يلزم من ارتفاع المعلول ارتفاعُ العلة.

جواب: ليس[٦] هذا اللزوم و ذاك على وتيرة واحدة، فإنّ المثلث يوجب بارتفاعه في نفسه ارتفاع[٧] الزوايا دون العكس، بل[٨] و يلزم من تسليم ارتفاع زواياه أن يكون المثلث قد ارتفع أوّلاً لزوماً استدلالياً و هكذا في جميع العلل الكاملة و المعلولات.

أقول: يريد بالسؤال الأوّل من هذه الأربعة المذكورة[٩] في هذا الكلام أنّه لو كانت الحوادث في الأزل غير متناهية، لكان وجود كلّ واحد منها متوقّفاً على انقضاء ما لا نهاية له[١٠] و أن يقطع إليه ما لا نهاية له، و التالي باطل فالمقدم مثله.

و جوابه أن يستفسر عن هذا التوقف: فإن أريد به ما يطلق عليه في العرف و هو أنّه إذا قيل «إنّ كذا توقّف على كذا»، فمعناه أنّ الشيئين وُصِفا معاً فالعدم المتوقّف و المتوقّف عليه، و الأخير منهما لم‌يكن يصحّ وجوده إلّا بعد وجود المعدوم أوّلاً؛ منعنا الشرطية فإنّه على

---

١. ك: فهو.
٢. آس ٢: بدايته فلابد أن يؤخذ؛ مج ١: بدايته فلابد يؤخذ.
٣. مج ٢: مبدأ.
٤. مج ١: ستة؛ آس ٢: ناخوانا، احتمالاً: لمية (بى نقطه).
٥. آس ٢، مج ٢: ـ فهو.
٦. آس ٢: ـ ليس.
٧. آس ٢: ارتفاعاً.
٨. مج ١، ت: بلى.
٩. آس ١: المذكور.
١٠. مج ٢: ما لايتناهى.

هذا لم‌يكن ألبتة و لا في وقت من الأوقات يصحّ أن يقال إنّ الأخير متوقف على وجود ما لايتناهى أو يقطع إليه ما لايتناهى؛ و ظاهر أنّ الذي لايكون إلّا بعد وجود ما لايتناهى [۱] في المستقبل لايصحّ وقوعه، و ليس في الماضي حالة كان فيها الغير المتناهي الذي توقّف [۲] عليه الحادث معدوماً فحصل، ثم حصل الحادث الذي توقّف وجوده عليه بعد حصوله، فلايتوقّف شيء من الحوادث المتعاقبة إلى غير النهاية على ما لايتناهى إذا فسّر التوقف بهذا المعنى.

و إذا عرفت هذا، **فقوله:** «و ما فرضته في المستقبل متوقّفاً على غيره فيه وجدت بينك و بينها حوادث غير متناهية و هكذا دائماً»: معناه أنّ التوقّف إذا كان لايقال إلّا على أشياء ما حصلت بعدُ على حسب ما عناه، فوجودها من حيث إنّه لم‌يحصل إنّما يكون في المستقبل؛ و على هذا التقدير فكلّما تفرضه من الحوادث المستقبلة متوقّفاً على غيره في المستقبل وجدتَ بينك و بين الحادث المتوقّف، حوادث هي متناهية بالضرورة لا على ما قيل في الشرطية إنّها لا نهاية لها؛ و هكذا دائماً يكون حال كلّ ما تفرضه من الحوادث في المستقبل. و من أوّل كلامه في الجواب إلى هاهنا هو على تقدير [۳] أنّ السائل قصد بالتوقّف هذا المعنى العرفي؛ فإن أريد بالتوقّف لا على هذا المعنى بل أراد به كون الشيء المتوقّف لايقع إلّا بعد وجود حوادث لا أوّل لها في الماضي، و هو المراد **بقوله:** «إنّ الواحد لايوجد إلّا بعد ما لايتناهى»، فهذا هو مذهب الحكيم؛ فإنّ عنده لايقع حادث إلّا و يسبقه حوادث لا بداية لها و أنّه لايمكن وقوعه إلّا كذا؛ و هو معنى **قوله:** «فذلك نفس محل النزاع».

و إذا كان توقف الحادث على ما لا نهاية له عن [٤] المتنازع فيه، هل يصحّ أو لايصحّ؟ و كان الحكيم مذهبه أنّ ذلك صحيح فاستعمال المنع من صحة التوقف المذكور مقدمة في إبطال صحته كما فعل في استثناء تالي الشرطية المستعملة في السؤال المصادرة على المطلوب. و هو مغالطة قد [٥] عرفتَها في المنطق.

---

١. ت: ـ أو يقطع إليه ما لايتناهى، و ظاهر أنّ الذي لايكون إلّا بعد وجود مالايتناهى.

٢. ت: + وجوده. ٣. آس ١: التقدير. ٤. آس ١، مج ٢: عين.

٥. آس ١: و قد.

فحاصل الجواب أنّه إن عنى بالتوقف المعنى العرفي منعنا الشرطية؛ و إن عنى به المعنى الآخر سلّمناها و منعنا الاستثناء.

و أمّا تقرير السؤال الذي يتلو هذا، فهو «أنّ الحوادث الماضية لها آخر و كلّ ما له آخر فهو متناه فالحوادث الماضية متناهية»؛ أمّا الصغرى فقوله: «كلّ آن حاضر هو آخر ما مضى»: إشارة إلى بيانها؛ و أمّا الكبرى فقوله: «فهو نهايته»: إشارة إليها و هي بيّنة بذاتها.

و جوابه أنّا لانسلّم أنّ الآن آخر، بمعنى أنّه ليس بعده شيء آخر، فالصغرى ممنوعة و هذا لم‌يذكر في الكتاب؛ و بتقدير تسليم ذلك فالنهاية المذكورة في الكبرى إن قصد بها ما هي في جانب بداية الحوادث و أوّلها، فالكبرى ممنوعة أيضاً؛ و إن عنى بها النهاية في الجانب الآخر كانت النتيجة أنّ الحوادث الماضية متناهية من جهة آخرها و لايلزم من ذلك أن تكون متناهية من جهة أوّلها حتى يكون لها بداية ليس قبلها حادث؛ و ليس الكلام في تناهيها من جهة آخرها بل من جهة أوّلها و هو المراد بقوله: «الكلام في بدايته».

و ما ذكره في تتمة الجواب فهو لبيان أنّ نهاية الشيء من أحد الجانبين لاتدلّ على نهايته من الجانب المقابل له.

و أمّا السؤال الذي ذكره بعد هذا، فحاصله يرجع إلى استعمال طريقة التطبيق المبرهن بها على تناهي الأبعاد و تناهي العلل و المعلولات و غيرهما من الأمور المترتبة الموجودة آحادها معاً؛ و تقريره أنّا إذا فرضنا الحركات الماضية من اليوم إلى الأزل جملةً، و من عامٍ أوّل إلى الأزل أيضاً جملة أخرى، فلا شكّ أنّ الجملة الأولى أزيد من الثانية بمقدار سنة واحدة؛ فإذا أطبقنا[1] في الوهم الطرف المتناهي من الجملة الزائدة، على الطرف المتناهي من الجملة الناقصة، حتى يتقابل كلّ فرد من أفراد إحدى الجملتين ممّا يشابهه في المرتبة من الجملة الأخرى، فإن لم‌تقصر الجملة الناقصة عن الزيادة في الطرف الآخر، كان الشيء مع غيره كهولاء مع غيره و هذا محال؛ فإن انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف كانت متناهية من جانب الأزل، و ليس الزائد عليها إلّا ذلك القدر المتناهي و الزائد على المتناهي بمقدار متناهٍ يكون متناهياً لا محالة؛ فالكلّ في جانب الأزل متناه و هو المطلوب. و تمام الايضاح في تقرير ذلك قد مرّ.

---

١. آس ١: أطبقتا.

و جوابه أنّ الحركات لا كلّ لها فيمتنع اجتماعها فيكون فرضها مجتمعةً فرضاً لأمرٍ محالٍ و هو معنى **قوله**: «فرض الحركات المتعاقبة معاً محال». و نهاية هذه الحركات في الماضي إنّما لم يلزم بسبب أنّ الحركات المذكورة يستحيل اجتماعها و ذلك هو المراد **بقوله**: «و لم تلزم النهاية لاستحالة الجمع»: أي لم يكن عدم لزومها إلّا بسبب هذه الاستحالة.

و أمّا **قوله**: «فكيف يفرض الممتنع ليمتنع بوجوده ما أمكن لعدمه الواجب»: فمعناه[1] أنّه كيف يصحّ فرض وقوع اجتماع الحركات الذي هو ممتنع في نفسه ليمتنع بوجود ذلك الاجتماع المستحيل اللانهاية التي كان إمكانها في الحركات لعدم اجتماع الحركات الذي هو واجب لها؛ فهذا بناء على الممتنع من جهة امتناعه و تصحيح له ليمتنع[2] بفرض صحته، ما هو[3] صحيح في نفسه.

و أمّا سؤال المساواة بين البارئ و الخلق، فهو من قبيل التشنيع؛ و تقريره أنّه لو كان البارئ ـ عزّ و علا ـ علة تامة لوجود العالم بحيث يلزم من دوامه تعالى دوام العالم على الوجه الذي قرّرتموه، لكان يلزم من فرض عدمه عدم العالم، و من فرض عدم العالم عدمه؛ إذ هذا هو حال العلل الكاملة مع معلولاتها، فإنّ ارتفاع كلّ واحد من العلة التامة و المعلول لازم عن ارتفاع الآخر كالشمس و شعاعها، و حركة الخاتم لحركة اليد كما عرفت؛ فيلزم[4] المساواة المذكورة.

و لا تتم هذه الحجة إلّا بإبطال تالي هذه الشرطية، و كأنّهم اقتنعوا في إبطالها بما فيها من الشناعة و كونها مخالفة للشهرة لا غير.

و جوابه أنّ اللزومين ليسا[5] على وَتيرةٍ واحدة فإنّ عدم المعلول موجبُهُ هو ارتفاع العلة و ليس الموجب لعدم العلة ارتفاعُ المعلول بل[6] يستدل بارتفاع المعلول على أنّ العلة قد كانت ارتفعت أوّلاً حتى أوجب ارتفاعُها ارتفاعَه؛ و قد تمثّل على ذلك بالمثلث العلة، و زواياه المعلولة له. و كلامه في ذلك واضح و على المثلث و زواياه[7] يقاس حال كلّ علة تامة

---

۱. آس ۱: و معناه. ۲. آس ۱: ـ ليمتنع. ۳. آس ۱: ـ هو.
٤. آس ۱: فيمتنع. ٥. مج ۲: ليستا. ٦. آس ۱: بأن.
۷. ت: ـ المعلولة له، و كلامه في ذلك واضح و على المثلث و زواياه.

و معلولها في لزوم عدم كلّ واحد منهما لعدم الآخر أو في لزوم فرض عدمه لفرض عدم الآخر إن كانت العلة ممّا لايجوز عدمها.

قال: سؤال: كلّ واحد من النفوس الناطقة حادث في وقتٍ إذ يتعلّق[١] حدوثها بحدوث البدن؛ فالكلّ من المفارقات منها يكون حادثاً إذ هو معلول الآحاد.

جواب: بلى، كلّ آحاد لها مجموع متناه أو غيره؛ فبحدوث كلّ جزء آخر يحدث مجموع آخر، ذلك المجموع من حيث هو هو لم‌يكن قبله، و كلّ وقت يحصل من مفارقات النفوس شيء يحدث باعتباره مجموع آخر؛ إذ المجموع الذي أخذ فيه الشيء غير الذي لم يؤخذ فيه ذلك الشيء؛ فكلّ[٢] وقت لها مجموع آخر حادث، بل و حال مجموع الموجودات قديمِها ـ مأخوذاً[٣] مع حادثِها ـ أيضاً كذا؛ فلايدلّ هذا في النفوس على نهايتها و لا على سبق العدم على نوعها؛ هذه أقوى خيالات المعطّلة اللذين عطّلوا الله تعالى عن جوده.

أقول: إنّ هذا السؤال لم‌أجده في كلام أحد من فرق المتكلّمين و قد نبّه في بعض كتبه أنّه هو الذي أورده نيابة عنهم و تقريره أنّكم اعترفتم بأنّ النفوس الناطقة الإنسانية حادثة بحدوث البدن الصالح لتدبيرها؛ و اعترفتم أيضاً بأنّها لم‌تعدم بعد مفارقة البدن و كلّ ما حدث منها فيما مضى فهو باق؛ فكلّها باقية فلها مجموع، و كلّ موجود فلايخلو إمّا أن يكون مجموعها حادثاً أو غير حادث: لا جائز أن يكون غير حادث لأنّ المجموع معلول الآحاد و آحاد النفوس باعترافكم حادث؛ و إذا كانت العلة حادثة فالمعلول لابدّ و أن يكون حادثاً فمجموع النفوس الذي هو معلول آحادها الحادثة هو حادث أيضاً؛ و فُرِض لا كذلك، هذا خلف. فثبت أنّ مجموع النفوس حادث و كلّما كان الأمر كذا فللحوادث بداية لكن المقدم حق، فالتالي حق[٤] أيضاً؛ و الشرطية يتبيّن بأنّه لو لم‌يكن للحوادث نهاية في الماضي فأشخاص الناس الحادثة لايتناهى في الماضي أيضاً؛ فنفوسها الناطقة لاتنتهي إلى نفس ليس قبلها نفسٌ أخرى، فلايكون مجموعها حادثاً؛ فكلّما لم‌تكن الحوادث متناهية في

---

١. مج ٢: تعلق. ٢. مج ٢: و كل. ٣. مج ٢، ت: مأخوذ.
٤. مج ٢: مثله.

الأزل لم‌يكن مجموع النفوس حادثاً، و عكس نقيض هذه القضية هو الشرطية المذكورة التي بيّن صدق مقدّمِها، فلزم صدق تاليها و هو أنّ الحوادث لها بداية و ذلك هو المطلوب؛ هذا هو مقصوده من السؤال المذكور.

و **قوله**: «كلّ واحد من النفوس الناطقة حادث في وقت»: يجب أنّ يقيّد هذه النفوس «بالإنسانية» و إلّا انتقضت الدعوى بنفوس الأفلاك فإنّها ناطقة أيضاً كما بيّن المصنّف، و مع هذا فهو يعترف أنّها ليست حادثة؛ و تركه للقيد المذكور إنّما هو لدلالة القرينة عليه.

و يمكن أن يجاب عن هذا السؤال من وجوه و الذي ذكره في التّلويحات هو وجه واحد منها، و حاصله أنّه سلّم أنّ المجموع الموجود الذي أخذ[1] من آحاد النفوس الناطقة حادث، و لم‌يسلّم مع ذلك أنّ للحوادث الماضية بداية؛ و ذاك لأنّ كلّ آحاد لها مجموع سواء كان ذلك المجموع متناهياً أو غير متناه، فإنّه إذا أضيف إليه واحد آخر حادثٌ، صار ذلك المجموع بإضافة هذا الواحدِ مجموعاً آخر غير الذي كان؛ إذ المجموع الذي كان لم‌يكن هذا الواحد جزءاً منه، فالذي هذا جزء منه مغاير لما ليس بجزء منه؛ و ذلك المجموع الذي هذا الواحد جزء منه من حيث هو هذا المجموع، لم‌يكن قبل حدوث هذا الجزء؛ فحالُ ما يوجد مجموعاً من آحاد النفوس هذه الحال، فإنّ كلّ وقت يحصل من النفوس المفارقة لأبدانها شيء يضاف إلى المجموع الحاصل منها يحدث باعتبار ذلك الشيء مجموع آخر غير ذلك المجموع الذي كان حاصلاً؛ إذ المجموع الذي أخذ فيه الشيء المضاف غير المجموع الذي لم‌يوجد فيه ذلك الشيء؛ فكلّ وقت يكون للنفوس المفارقة للأبدان مجموعٌ آخر حادث حدوثاً زمانياً؛ و لايختصّ ذلك بالنفوس، بل و حال مجموع الموجودات قديمِها مأخوذ مع حادثِها أيضاً كذا؛ فإنّ بحدوث موجود واحد يتبدّل مجموع الموجودات الحاصل لمجموع آخر غيره؛ فلايدلّ هذا في النفوس على نهايتها، و لا على سبق العدم على نوعها، فإنّه لايلزم من حدوث مجموع كلّ وقت أن يكون وقت ما كان من النفوس في ذلك الوقت شيء واقع أصلاً؛ بل كان مجموع منها يوجد وقت من الأوقات ما كان ذلك المجموع بعينه موجوداً فيه، و الوقت الذي لايوجد فيه ذلك هو الوقت الذي ما كان الواحد الذي

---

۱. از اینجا تا عبارت: «بذاتها إلّا إذا انتقلت عن محلّها» در ص ۳۰۱ از نسخه «ت» افتاده است.

حصل بحدوثه ذلك المجموع حاصلاً فيه؛ و لا يلزم من ذلك نهاية أعداد النفوس أيضاً؛ و عدم لزومه ظاهر. فهذا هو تقدير الجواب المذكور في الكتاب تلخيصاً و بسطاً.

و أمّا باقي الوجوه التي تصلح جواباً لذلك و لم‌يذكرها فيه فهي ثلاثة:

أحدها، أنّا لانسلّم حدوث النفس الإنسانية و قد عرفت ما في ذلك من البحث.

و **ثانيها**، أنّ النفوس الباقية بعد مفارقه الأبدان ليس لها كلّ و مجموع حقيقي لعدم ارتباط بعضها بالبعض في نفس الأمر وكون الذهن لايمكنه حصرها و عدّها.

و **ثالثها**، أنّه لايلزم من كون النفوس الناطقة الماضية متناهية و أنّه كان زمان[۱] الماضي لم‌يوجد فيه نفس نطقيّة[۲]، أن تكون حوادث العالم بأسرها كذلك. و لا يلزم من حدوث[۳] نوع الإنسان انقطاعُ كلّ الحوادث عند بداية؛ فمن الجائز عقلاً أن يكون الحوادث غير متناهية في الأزل و مع هذا يأتي دور يحدث فيه من الحيوانات ما لم‌يكن فقط، و لايكون بعده أبداً. و جاز أن يكون الإنسان من قبيل ما حدث نوعه بعد أن لم‌يكن إلّا أن يدل دليل خارج عمّا في هذا السؤال على امتناعه.

و قد عارض المتكلّمون عدم نهاية الحوادث في الأزل بطريق النفوس الإنسانية أيضاً من وجهين آخرين غير ما في الكتاب:

الوجه الأوّل، قولهم لو كانت الحوادث لاتتناهى في الأزل لكانت النفوس الناطقة المفارقة للأبدان الإنسانية غير متناهية، و هي موجودة معاً بناءً على ما صحّ من كونها لاتعدم كما ستعلم؛ ثم أبطلوا هذا التالي باستعمال برهان التطبيق في تلك النفوس و ألزموا من بطلانه بطلان المقدم.

و الجواب عن هذا، بمنع الشرطية كما عرفت، و بمنع بطلان التالي لعدم الترتيب في النفوس؛ و قد علمت أنّ طريقة التطبيق في إثبات التناهي لاتتمّ بدونه و بدون وجود الآحاد معاً و النفوس المذكورة و إن كانت موجودة معاً إلّا أنّه لا ترتيب فيها.

الوجه الثاني، هو أنّ النفوس المذكورة لها عدد، و كلّ ما له عدد فهو إمّا زوج أو[٤] فرد؛

---

۱. آس ۱: زماناً في. ۲. مج ۲: ناطقة. ۳. آس ۱: ـ حدوث.
٤. آس ۱: و إمّا.

فالنفوس المفارقة للأبدان إمّا زوج أو فرد: فإن كانت زوجاً فهي منقسمة بمتساويين فلها نصفٌ و نصفُها أقلّ من كلّها، و كلّ ما كان أقلّ من غيره فهو متناه، فنصفها متناه[1]، فإذا انضمّ إليه النصف الآخر المتناهي أيضاً صار مجموعهما و هو الكلّ متناهياً؛ و إن كانت فرداً فبنقصان واحد يصير زوجاً متناهياً، فبإضافة الواحد إليه يكون متناهياً أيضاً لا محالة. و إذا ثبت أنّها متناهية على التقديرين فقد وجب تناهيها. و يلزم منه أنّ للحوادث الماضية بداية كما مرّ.

و الجواب عنه، أنّا لانسلّم أنّ للنفوس المذكورة عدداً[2] فإنّ العدد اعتباري لا وجود له بالفعل في الأعيان؛ و كلّ ما لايعدّه العدد بالفعل ليس بمعدود، فلا عدد لها عيني و لا ذهني أيضاً، لامتناع اثنان على تفصيلها و تعديدها؛ فلايوصف بزوجية و لا فرديّة و لا قلة و لا كثرة و لا مساواة و لا تفاوت و لا يزداد عددها بانضمام عدد إليها و لا جملة لها بوجه؛ أمّا في الأعيان فلعدم الارتباط؛ و أمّا في الأذهان فلعدم التصور و الاكتناه؛ سلّمنا أنّ لها عدداً لكنّا لانسلّم أنّه إمّا زوج أو فرد و إنّما يلزم ذلك إن لو كان متناهياً؛ فإنّ الانقسام إلى الزوج و الفرد من لوازم العدد المتناهي لا من لوازم مطلق العدد. فلو أثبتنا تناهيها بأنّها إمّا زوج و إمّا فرد و لايثبت ذلك إلّا إذا ثبت أنّها متناهية لكان مصادرة على المطلوب؛ سلّمنا أنّ لها عدداً هو إمّا زوج أو فرد، لكن لِم قلتم إنّ كلّ ما هو أقلّ من غيره فهو متناه، فإنّ الألوف المضاعفة إلى لا نهاية أقلّ ممّا فيها من المئات الغير المتناهية أيضا؛ و مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته لدخول الممتنعات في معلوماته دون مقدوراته، مع أنّ كلّ واحد منهما غير متناه؛ و إذا سلّمنا ذلك كله فلايلزم من تناهي النفوس تناهي الحوادث الماضية كما عرفت ذلك[3] فيما مضى.

و قوله: «هذه أقوى خيالات المعطّلة الذين عطّلوا الله تعالى عن جوده»: يحتمل أن يكون إشارة إلى كلّ ما ذكره في هذا الكتاب من شُبههم. و يحتمل أن يكون إشارة إلى الشبهة الأخيرة فقط.

---

١. آس ١: ـ فنصفها متناه. ٢. مج ٢: عدد.

٣. آس ١: ـ و إذا سلّمنا ذلك كله فلايلزم... تناهي الحوادث الماضية كما عرفت ذلك.

قال:

المورد الثاني[1]

في المبادئ و الغايات و الترتيب و حال جميع الموجودات

و فيه ثلاث تلويحات[2]

---

۱. در نسخه «ت» از عبارت «المورد الثاني» تا «و النفس إذا كانت في أمر» در ص ۳۰۲ افتاده است.
۲. آس ۱: تلويحات ثلاثة؛ مج ۲: تلويحات ثلاث.

[التلويح] الأوّل

في الغنيّ

«الغنيّ المطلق» هو الذي لايتعلّق بغيره ذاتُه [1] و لا حالٌ لذاته هي كمال له.

و «الفقير» ما يتوقّف منه على غيره ما ذكرنا.

و «المَلِك الحق» هو الذي ليس ذاته لشيء، و له ذات كلّ شيء. و الغَنيّ المطلق لايستغني عنه شيء، إذ لو استغنى عنه شيء فكان [2] فقره إلى الغنيّ أولى له، و عند الاستغناء انتفى ما هو الأولى عن [3] الغنيّ، فهو عديم كمالٍ فافتقر: فلو كان في الوجود غنيٌّ لايستغني عنه غيره؛ و هذا تنبيه على وحدانيّة الواجب [4] وجوده.

أقول: احترز [5] بـ«المطلق» عمّا يكون غنيّاً من وجه دون وجه. و احترز في تعريف «الغني» **بقوله:** «هي كمال له»، عن الإضافات المحضة فإنّها متعلقة بغيرها.

فالغني هو الذي لايتعلّق بشيء خارج عنه في أمور ثلاثة: في ذاته، و في هيئات متمكنة منه كالشكل، و في هيئات هي كمالات للشيء في نفسه هي مبادئ إضافة له إلى غيره كالعلم أو [6] القدرة.

و حاصل الغِنى يرجع إلى وجوب الوجود من جميع الجهات.

---

١. آس ٢: بغير ذاته. ٢. مج ١: وكان. ٣. مج ١: و.

٤. مج ١: ـ غنيٌّ لايستغني عنه غيره؛ و هذا تنبيه على وحدانيّة الواجب.

٥. آس ٢: احترزنا. ٦. مج ٢: و.

و حاصل الفقر[۱] يرجع إلى إمكان الوجود.

أمّا[۲] مايصحّحه الإمكان و ما ذكره في تعريف «المَلِك الحق» لو اقتصر منه على أنّه له ذاتُ كلّ شيء، لكفى؛ فإنّ من ضرورة ذلك أن لايكون ذاته لشيء إذ لو كان ذاته لشيء لَما كان ذات جميع الأشياء له مطلقاً.

و الذي بيّن به أنّ «الغنيّ المطلق» لايستغني عنه شيء، تقريره أنّا لو فرضنا أنّ الغني المطلق استغنى عنه شيء من الأشياء لكان فقرُ ذلك الشيء إلى الغني و عدمُ استغنائه عنه أولى للغني[۳] من لا فقره إليه و من استغنائه عنه، و إذا استغنى ذلك الشيء عن الغني و لم يفتقر إليه فقد انتفى عن الغني ما هو أولى له، و كلّما انتفى عنه ذلك فهو عديم كمال لا محالة. فلو استغنى عن الغني شيءٌ لكان الغني عديمَ كمالٍ و كلُّ عديم كمال فهو مفتقر في تحصيل كماله المفقود إلى الغير، فيلزم على تقدير استغناء شيء عن الغني المطلق أن لايكون الغني المطلق[٤] غنيّاً مطلقاً لافتقاره في تحصيل كمال ما له إلى شيء خارج؛ هذا خلف.

و إذا تقرّر هذا فلو كان في الوجود غنيّ مطلق لوجب أن لايستغني عنه غيره؛ و على هذا فكلّ غني مطلق فهو «مَلِك مطلق».

و **قوله**: «و هذا تنبيه على وحدانية الواجب وجوده»: إنّما كان تنبيهاً على ذلك لأنّ كلّما هو واجب الوجود فهو غني مطلق؛ فلو كان في الوجود واجبان لكان غنيّين مطلقين فكان كلّ واحد منهما مستغنياً عن الآخر، و قد بيّنا أنّ كلّما استغنى عنه شيء فليس بغني مطلق، فلايكون و لا واحدٌ منهما غنياً مطلقاً، على تقدير أنّهما غنيّان مطلقان، و هو ظاهر البطلان.

و اعلم أنّ المنازع له أن لايسلّم أنّ فقر شيء ما إلى الغني أولى بالغني من لا فقره إليه، فإنّ هذه الدعوى ليست ببيّنة بذاتها بل يفتقر بيانها إلى برهان، فالأولى أن لايعوّل في إثبات وحدانية الواجب على هذه الطريقة بل يرجع فيه إلى ما سبق من البيان.

---

۱. مج ۲: الفقير. ۲. آس ۱: أو؛ مج ۲: إذ. ۳. مج ۲: بالغني.
٤. ت: ـ الغني المطلق.

قال: فصل[١] [١ ـ في جوده تعالى و نفي الغرض عنه]

و «الجود» إفادة ماينبغي لا لعوض. فالمُعطي[٢] لِما لاينبغي ليس بجواد، أو[٣] لما ينبغي طالباً لعوضٍ، كان عيناً أو مدحاً أوثناءً أو إظهارَ قدرة و فضيلة، أو تخلُّصاً[٤] عن قبيح، فكلّ[٥] هذا عوضٌ، و هو بما أفاد اشترى شيئاً فمعامل لا «جواد»؛ و مَن كان الأَوْلى به فعلٌ ما، فإذا لم‌يفعل لم‌يحصّل[٦] الأولى به، فهو عادم الكمال المطلق لافتقاره في كمالٍ إلى غيره.

و كلّ مُريد و مُختار لابدّ و أن يختار أحد طرفَي النقيض إذ لو استوى الطرفان بالنسبة إليه؛ فالنسبة إمكانية لاتقع و الشيء إذا كان خيراً في نفسه مثلاً. ما[٧] لم‌يكن أحبّ و أولى بالإضافة إلى المختار، لايختاره؛ فالوجود البحت الواجبيّ لا كمال خارج عنه و كلّ ما تحقّق[٨] كمالاً فبتحقيقه[٩] تحقّق[١٠]؛ و هو الحق الذي وراء كلّ كامل، لايفتقر إلى شيء، و العالي لا غرض له في السافل.

أقول: إذا كان المعتبر في تعريف معنى «الجود» هو الأمور الثلاثة التي ذكرها و هي:

[١] أصل «الإفادة».

[٢] و كونُ مايفيده ممّا ينبغي للمستفيد أي يكون مبتغىً عنده مرغوباً فيه[١١] مؤثراً بالقياس إليه.

[٣] و أن لايكون مايفيده لعوضٍ من الأعواض التي ذكرها، و لا من غيرها الذي لم‌يذكره.

فإذا فُقِد واحد من الثلاثة المعتبرة لم‌يتحقق معنى «الجود»[١٢]. و لهذا كان المعطي لِما لاينبغي ليس بجواد، و كذا المعطي لِما ينبغي طالباً لعوضٍ.

و المقصود من هذا الفصل نفيُ الغرض عن البارئ تعالى فإنّه لو فعل على وجه يستكمل

---

١. آس ٢: سؤال.
٢. مج ١: و المعطي.
٣. مج ١: و.
٤. مج ١، مج ٢، آس ٢: تخلص.
٥. مج ٢: و كل.
٦. ك: لايحصل.
٧. مج ٢: ـ ما.
٨. ك: فكلّ ما يتحقق (در سطر بعد نيز).
٩. ك: فبتحققه؛ مج ٢: فبحقيقته.
١٠. ك: يتحقق.
١١. آس ١: ـ فيه.
١٢. آس ١: ـ معنى الجود.

به لم‌يكن كاملاً بذاته لكنّه كامل بذاته فلايفعل على وجه الاستكمال؛ و كلّ مَن يفعل بالإرادة و الاختيار فهو مستكمل بفعله؛ فالباريُ ـ جلّ و علا ـ فعله أعلى من أن يكون بإرادة و اختيار، اللّهم إلاّ أن يعنى بهما غير ما هو مَعنِيُ بهما هاهنا، كما يقال: الإرادة عبارة عن كون[1] الفاعل عالماً بفعله و بفيضانه عنه؛ و الواجب لذاته ـ كما ستعلم ـ عالم بأفعاله و بكونها فائضة عنه؛ و فيضانها عنه غير مناف لذاته حتى يكون كارهاً له فهو إذن راضٍ بصدور ما يصدر منه، و هذا هو معنى إرادته.

و أمّا «الإرادة» بمعنى القصد المؤدّي إلى الغرض و الاستكمال فهو منزّهٌ عنه.

و **ليس لقائل أن يقول**: و أيّ بُعد في أن يكون له قصدٌ كما لنا قصدٌ مع العلم، و يكون قصده إفاضة الخير على غيره لا لأجل نفسه، كما أنّا نقصد إنقاذ غريق لا لعوضٍ بل نريد إفاضة الخير على الغير؟

لأنّا نجيب بأنّ من قصد الإحسان إلى الغير فإمّا أن يكون ذلك الإحسان أولى بالنسبة إليه من تركه، أو يكون الإحسان و تركه بالنسبة إليه متساويين:

فإن كان الأوّل، ففعلُ ذلك الإحسان محصِّلٌ[2] له تلك الأولويّةَ فيلزم أن يكون ناقصاً لذاته، مستكملاً بغيره.

و إن كان الثاني، امتنع أن يترجّح الفعل على الترك لأنّ الترجّح و الاستواء ضدّان فاجتماعهما بيِّنُ البطلان. و مقاصد ألفاظ الكتاب لايخفى بعد الوقوف على هذه المباحث.

و **قوله**: «و العالي لا غرض له في السافل»: فاعلم أنّه لمّا ذكر ما يدلّ على نفي معنى الغرض عن واجب الوجود لذاته مطلقاً، نبّه بعد ذلك على أنّ هذا الدليل يدلّ على نفي الغرض أيضاً عن كلّ عال و لكن لا مطلقاً، بل بالنسبة إلى ما هو بالقياس إليه سافلٌ من حيث هذا سافل و ذلك عالي؛ إذ لو كان له غرض فيه لكان مستكملاً به، و المستكمل من حيث هو مستكمِل أنقص ممّا وقع به الاستكمال من حيث هو كذلك، فيتقلّب السافل عالياً و العالي سافلاً و ذلك محال. و المراد بـ«العالي» هاهنا ما كان أقرب في مرتبة العليّة و المعلولية إلى واجب الوجود؛ و «السافل» ما كان أبعد فيها منه. و يلزم من ذلك أن يكون العالي أشرف و

---

۱. آس ۱: ـ كون.
۲. مج ۲: يحصِّل.

أكمل، و السافل أخسّ و أنقص، كما عرفت ذلك عن «قاعدة الإمكان الأشرف».

فإن قيل: إذا كان ما يراد لغيره فهو أخسّ من ذلك الغير، فليكن الراعي أخسّ من الغنم، و المعلِّم من المتعلّم، و النبي من الأمّة.

قلت: الاحتراز بقولي «من حيث هذا سافل و ذلك عالي» تخلّصُ من هذا الإيراد و أمثالِه؛ فإنّ الغنم أفضل من الراعي من حيث هو راعي لا من حيث هو إنسان، و الراعي من حيث إنسانيته هو أشرف من الغنم و لو لم‌يعتبر في الراعي إلّا حراسته للغنم لا غير، لكان أخسّ منها لا محالة و على هذا فقِسْ الحالَ في المعلّم بالنسبة إلى المتعلّم، و النبي بالنسبة إلى أمّته.

قال: سؤال: يجوز أن تخصِّص الإرادة أحدَ الطرفين لا لغرض، بل لأنّ من[1] خاصيتها ترجيح[2] أحد المثلين.

جواب: لواختارت الآخرَ أيضاً حصلت خاصيتّها؛ فالنسبة إمكانية و المرجّح الإرادي دائر معه السؤال؛ و إن كان من خاصية الإرادة المطلقة تعيين[3] هذا الطرف مثلاً بعينه، فكان كلّ إرادة يجب فيها ذلك و ليس كذا؛ فلابد لكلّ إرادة من داعٍ مرجِّح.

أقول: لمّا حكم بأنّ كلّ مُريد و مُختار لابدّ و أن يترجّح أحد طرفَي النقيض بالنسبة إليه و بيّنَ ذلك بأنّه إن لم‌يترجّح عنده فنسبته إليه إمكانيةٌ و الممكن بدون المرجِّح لايقع، أورد هذا السؤال على ذلك الحكم.

و تقريره، أنّه يجوز أن تخصِّص الإرادةُ أحدَ الطرفين المتساويين بالوقوع دون الطرف الآخر من غير حصول أولوية لذلك الطرف الواقع بالنسبة إلى الفاعل بل لمجرد الإرادة؛ فإنّ من خاصيتها ترجيح أحد المثلين من غير حاجة إلى مرجِّح و مخصِّص و إنّما يكفي في ذلك التخصيصِ و الترجيحِ كونُها إرادة فقط؛ فإنّ التخصيص المذكور من لوازمها، و لوازمُ الماهيات لاتعلّل، فينقطع سؤال اللمّية. و لايلزم أن يكون الفاعل بالقصد و الإرادة مستكمِلاً بفعله.

---

١. آس ٢: ـ من.　　٢. آس ١: الترجيح.　　٣. مج ١: تعين.

و الجواب، أنّ الترجيح من غير مرجّح أمرٌ ممتنع في ذاته فيستحيل حصول ماهية من شأنها هذا الترجيح؛ فالإرادة إذا كان الجانبان بالنسبة إليها على السواء، لاتُرجِّح أحد الجانبَين بمرجّح. و ما يذكرونه من أنّ خاصيتها ترجيح أحد المثلين، فليس بشيء؛ فإنّها لو اختارت الجانبَ الآخر المساوي لهذا الجانب، كانت الخاصية يحصل أيضاً، فلاتخرج نسبتها إلى الجانبين بهذه الخاصية ـ لو كانت الخاصية حقّة ـ عن كونها نسبة إمكانية تُحوِج إلى مرجِّح و المرجِّح الإرادي دائر معه السؤال، أي إنّه لايرجِّح أحد الطرفين إلّا بأولويّة عائدة إلى الفاعل.

فإن قيل: إنّ الإرادة تخصّص أحدَهما من غير هذه الأولويّة.

قلنا: إنّ تخصيص[1] الإرادة لذلك[2] الواحد لابد له من مرجِّح و لابدّ و أن يكون ذلك المرجِّح أولى بالفاعل، فلايزال السؤال مع ذلك المرجّح الإرادي دائراً. ثم إنّ المريد لايريد أيّ شيء اتفق، بل لابدّ و أن تكون إرادته مضافة إلى شيء فيتخصّص به و لم‌تحصل تلك الإرادة مضافة إليه إلّا لأجل الأولويّة العائدة إلى فاعله، فلاتحصل الإرادة المتخصّصه بأحد الطرفين إلاّ بعد الترجّح، فالترجّح[3] متقدم على الإرادة و نحن نعلم من أنفسنا أنّا إذا علمنا أو ظَنَنّا أنّ الفعل يشتمل على المصلحة الفلانية، تُرتَّب على هذا العلم أو الظن إرادةُ ذلك الفعل بعينه، فلم‌تكن الإرادة لا شيء[4] متخصّص ثم خصّصت نفسها بكونها إرادة لهذا الشيء المخصوص؛ فإن كان مَن ادّعى أنّ الإرادة مخصّصه لأحد طرفَي النقيض لذاتها، مرادُه أنّ من خاصية الإرادة المطلقة ـ و هي الإرادة من حيث هي إرادة لا من حيث هي هذه المعيّنة ـ تعيينُ هذا الطرف مثلاً بعينه دون الطرف الآخر من طرفَي نقيض الشيء كالقيام و اللاقيام، لكان كلّ إرادة يجب فيها أن تكون معيِّنة لذلك الطرف؛ و التالي باطل فالمقدّم مثله؛ فليست الإرادة من حيث هي إرادة مرجِّحة لأحد الجانبين المتساويين من غير مرجِّح، بل لابد لكلّ إرادة من داعي يرجِّح أحدهما و ذلك الداعي هو كالعلم و الظن المذكورين، و كالجوع المرجِّح لإرادة الأكل على إرادة تركه إذا لم‌يكن الجوع المذكور معارضاً بأمر آخر كالمرض

---

۱. آس ۱: التخصيص. ۲. مج ۲: ذلك. ۳. آس ۱، مج ۲: ـ فالترجّح.
۴. آس ۱: بشي؛ مج ۲: لشيء.

المقتضي للحِمية أو الصوم أو عدم حضور الطعام الحلال و ما يجري مجرى ذلك.

فاندفع ماتشكّكَ به من جهة تخصيص الإرادة على برهان أنّ الواجب لذاته لايفعل لغرضٍ و غاية؛ أللّهم إلّا أن يعنى بـ«الغاية» ماينتهي إليه الفعلُ أو أشرف ما ينتهي إليه فعل الفاعل.

و ليس لمن يعتقد هذا، أن يحكم بأنّه خلقَ طبقاتِ العين لأجل الإبصار، و الرِجلَ للمشي مثلاً، لأنّ الأولويّة في حصول منفعة الغير تعود إليه لا محالة كما علمت فيتوقف كمالُه على غيره.

و قد يتوهّم أنّه[1] فعلَ ذلك لأنّه جوادٌ و لايلزم من ذلك استكمالُه بالغير؛ و هو خطاء؛ فإنّ جواديّته إن لمتحصل إلّا بهذه الأشياء، ففعل[2] لتحصل له الجوادية، فإن لميكن أولى به لميجز أن يفعل لحصولها. و إن كانت أولى به فقد تعلّق كماله بغيره، و إن كان جواداً دون هذه. فإذا اقتضى جودُه أن يفعل شيئاً لمصلحة شيء آخر على أنّه لزم الشيء لا على قصد منه ثم لزم من لزومه أن يكون صالحاً لمصالح الآخر، فهذا[3] ليس بعلة غائيّة بل هو انتهاء الفعل إلى مصلحة و هذا غير منكر. و إن تصور ذلك الآخر ثم أوجب وجودَ الشيء لأجله لزم أنّ مصلحة الأخر جعلتْه ـ أي الواجبَ ـ فاعلاً للشيء و تلك المصلحة لابدّ و أن يكون أولى بالواجب، و إلّا لميترجّح عنده وقوعها على لا وقوعها فتوقّف الأولى به على غيره.

و إذا كان جوده إنّما يقع لحصول الفعل عنه، و الغاية هي التي تجعله فاعلاً، فالغاية علة فاعلية و فاعليته علة جوده، فالغاية علةٌ لجوده الذي هو أولى به فتوقّف كماله على الغير الذي هو الغاية.

و ليس الجود هو الذي حصل أوّلاً، ثم اقتضى حصولَ كذا لمصلحة كذا، بل الجودُ فعلُه و إضافتُه إلى حصول الفعل عنه بالغاية التي هي علة للفاعلية فهي علةٌ للجود، و هي التي جعلته جواداً بالفعل، فما صحّ أنّ الجود كان مبدءاً للغاية غير متوقّف عليها بوجه من الوجوه.

و نحن إذا علمنا داراً فليس غايتنا من ذلك حصول صورة الدار في مواد قابلة لها، بل

---

۱. آس ۱: ـ أنّه.
۲. آس ۱: يفعل.
۳. آس ۱: فهذه.

الغاية هي حصول كمال أو لذّة للفاعل و لو كان المعلول الأوّل لواجب الوجود، علته الغائية هي المعلول الثاني له لكون وجود الأوّل مؤدّياً إلى وجود الثاني، لكان كلّ ما بعُدَ عن واجب الوجود في مرتبة العلّية و المعلولية فهو أشرف؛ فإنّ الغاية الأقصى لاتحصل إلّا بعد جميع مايبتني عليه حصولها، فوجب أن يكون هيولى عالم الكون و الفساد أشرف من السمائيّات، و السمائيّات أشرف من العقول، فلا علة غائية لواجب الوجود في فعله و لكن ذاته ذات لاتحصل منه الأشياء إلّا على أتمّ الوجوه كما عرفت من قاعدة الإمكان الأشرف.

و مع أنّ ليس له غاية هو غاية جميع الموجودات، فإنّها بحسب كمالاتها الذاتية الأوليّة لايزال طالبة لكمالاتها الثواني، فهي متشبّهة بكمالاته بحسب ما يتصور في حقّها و يكون لإبقائها و لكلّ نوع من أنواع المفارقات ـ عقولِها و نفوسِها ـ و الجسمانيات ـ أثيريّها[1] و عنصريّها ـ كمالٌ و عشق لذلك الكمال.

و لابد من حصول الشوق إلى «الكمال» إذا فُقد عمّا يتصور فقدُه منه، إمّا إرادي إن كان لما له حياة، و إمّا طبيعي إن كان لِما ليس له ذلك.

و في هذا الكتاب عدّة مواضع متفرّقة يتنبّه منها أنّه لولا العشق و الشوق[2] لَما تكوّن كائن و لا حدث حادث و لا تحرَّكَ متحرك و لا حصل في عالَمنا هذا النظامُ البديع و التأليفُ[3] اللطيف و الترتيبُ العجيب.

---

١. آس ١: أثيرها.　٢. آس ١: + إليه.　٣. آس ١: التأليفات.

قال:

التلويح الثاني
في التحريكات السمائية

و إذ هي إرادية. فلو كان غرضُها شيئاً واقعاً ما طلبتْه بالحركة؛ أو مطلوباً جزئياً دفعياً لوقفتْ إن نالت؛ أو قنطتْ إن كان ممّا لايُنال[1]؛ فلها مطلبٌ[2] كلّي فتلزمها إرادة كلّية موجبة لعلمٍ كلّي دالٍّ على نفس ناطقة مبطِلة لجحود مَن جحدها فيها.

و علمت أيضاً، أنّ الإرادات[3] الجزئية مضبوطة بإرادة كلّية فيما سلف.

و من طريق آخر: مطلبها بالإرادة إمّا أمرٌ حيواني، أو عقلي؛ و المطلب الحيواني جلبُ نافع حيواني أو دفعُ ضارٍّ.

و إذ ليست تنخرق و لاتتكوّن و تنفسد فلا نموّ لها و لا مضادّ لها مزاحماً لمكانها؛ فلا جلْبَ و لا انتقام، فلا شهوة و لا غضب؛ فهو إذن أمر كلّي عقلي موجب لنفسٍ ناطقةٍ.

أقول: إنّ هذا الكلام يشتمل على ثلاثة براهين مثبتة للأجرام السمائيه نفساً ناطقة محرِّكة لها:

البرهان الأول، هو أنّه قد تبيّن أنّ الحركة الدورية للأفلاك إرادية، فالمطلوب بتلك الحركة الإرادية إمّا نفس تلك الحركة، أو غيرها:

---

١. مج ١: لاينياله. ٢. مج ٢: مطلوب. ٣. مج ٢: الإرادة.

لا جائز أن يكون هي[۱] نفسها، لأنّ الحركة ليست من الكمالات الحسيّة و لا العقلية و هي وسيلة إلى الغير لا يُطلَب لذاتها بل لغيرها. و لا يقتضيها الجرم الفلكي، و لا النفس المحرِّك[۲] له لذاتيهما؛ لأنّ الثابت لا يقتضي الغير الثابت كما مرّ و لوضوح هذا لم يذكره في التّلويحات. فالمطلوب بتلك الحركة أمر آخر غير الحركة؛ و لا يخلو إمّا أن يكون ذلك الأمر حاصلاً أو غير حاصل:

فإن كان حاصلاً فطلبه بالحركة هو تحصيل للحاصل و هو محال؛ و هذا هو المراد **بقوله**: «فلو كان غرضها شيئاً واقعاً ما طلبتْه بالحركة».

و إن لم يكن حاصلاً فلابدّ و أن يكون إمّا جزئياً، أو كلّياً؛ لكنه ليس بجزئي، فهو إذن كلّي. و إنّما حكمنا بأنّه غير جزئي لأنّه لو كان المطلوب بهذه الحركة جزئياً لَما كانت دائمة لكنّها دائمةٌ ـ كما سبق ـ فليس[۳] المطلوب بها جزئياً.

و بيان الشرطية أنّ الجزئي إذا وقع فلابدّ و أن يكون إن وقع، يقع[٤] دفعةً؛ لِما بيّنا أنّ كلّ الحوادث غير الحركة هي هكذا؛ و عليه نبّه **بقوله**: «أو مطلوباً جزئياً دفعياً» و إذا كان كذا[٥] فهذا الجزئي إن وقع وقتاً ما، لزم وقوف الحركة كغرضنا إيّاه دفعي الوقوع، فلا تبقى الحركة مستمرة لكون وجوده لم يتكمّل؛ و لو لم تقف الحركة و الحالة هذه لكانت تحصيلاً للحاصل.

و **قوله**: «لو وقفت إن نالت»: إشارة إلى هذا القسم و إن لم يقع أبداً و كان المحرِّك يطلبه فهو طالب للمحال و لا يدوم مثل هذا الطلب أبد الدهر، إذ[٦] لابدّ من اليأس عن حصول ما هذا شأنه فتقف الحركة أيضاً و لا تستمرّ؛ و إليه[۷] أشار **بقوله**: «أو قنطت إن كان ممّا لا يُنال» و هذه مقدمة حدسيّة و ربّما وقع التوقف فيها لبعض الأشخاص. و إذا لزم وقوفها على التقديرين لم يكن دائمةً فتصدق المتصلة المذكورة.

و **لقائل أن يقول**: لا نسلّم أنّه إذا وقع الجزئي تقف[۸] الحركة؛ بل جاز أن يتحرك طلباً لجزئي آخر و هلمّ جرّاً؛ فلا تتمّ هذه الحجة إلّا بإبطال ذلك.

---

۱. آس ۱: هو.
۲. آس ۲: المحركة.
۳. آس ۱: و ليس.
٤. مج ۲: فلابدّ و أن يقع.
٥. مج ۲: كذلك.
٦. آس ۱: أو.
۷. مج ۲: ـ إليه.
۸. مج ۲: وقفت.

و ربّما أمكنك أن تحلّ هذا من نفسك إن كنت مستحضراً للأصول السالفة؛ فتعيّن أنّ المطلوب بالحركة المذكورة هو أمر كلّي فتلزم الأفلاكَ إرادةٌ كليّة موجبة لعلم كلي، و قد علمت في مباحث النفس من العلم الطبيعي أنّ العلم الكلّي لايكون إلّا لنفس ناطقة فللأفلاك نفس ناطقة و هو المطلوب من هذا البحث.

و **قوله**: «مبطلة لِجحود من جحدها فيها»: يشير بذلك إلى أنّ من الناس مَن جحد النفس الناطقةَ و لكن لا مطلقاً بل جحدَها في الأفلاك، و اعترف بها في الأبدان الإنسانية، و جعل المحرِّك للأجرام الفلكية نفوساً حيوانية منطبعة فيها غير مجرّدة في ذواتها عن المادة على حسب اعتقادهم في النفوس المحرِّكة لأبدان الحيوانات غير الإنسان.

البرهان الثاني، هو **قوله**: «و علمت أيضاً أنّ الإرادة الجزئية مضبوطة بإرادة كلّية فيما سلف»: و هذا إشارة إلى ما بيّنه من كون الإرادة الكلية لولاها ما وجب تجدّدُ الإرادات الجزئية التي تنبعث منها الحركات و هو في المورد الذي قبل هذا في «تلويح ترتّب المعلول على العلة و الإشارة إلى كيفية العلل التي وجب فيها النهاية و ما لم تجب».

و إذا ثبتت الإرادة الكلّية لزمت النفس الناطقة كما مرّ.

البرهان الثالث، هو أنّ التحريك الإرادي إمّا أن يصدر عن تصورٍ حسي أو تصورٍ عقلي؛ و الصادر عن التصور الحسي فالداعي إليه إمّا جذبُ ملائم، أو دفعُ مناف؛ فالذي لجذب الملائم هو الداعي الشهواني، و الذي لدفع المنافي هو الداعي الغضبي؛ و الأغراض الحيوانية بما هي حيوانية لايخرج عن هذين.

و من هذا يظهر المراد من **قوله**: «مطلبها بالإرادة إمّا أمر حيواني أو عقلي و المطلب الحيواني جلب نافع حيواني أو دفع ضار». و إذا ثبت هذا فلايجوز أن يكون مطلبها أمراً حيوانياً سواء كان شهوانياً أو غضبياً؛ لأنّ الشهوة و الغضب يختصّان بالجسم الذي ينفعل و يتغيّر من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة و بالعكس؛ و إذ ليست أجرام الأفلاك تنخرق و تتكوّن[1] و تنفسد، فلا نموّ لها و لا مضادّ لها مزاحماً لمكانها؛ فإنّ النمو لابد له من خرقٍ[2] و تغذٍّ مُحوِجٍ إلى الكون و الفساد، وكلّ هذه تُحوج إلى الحركة المستقيمة الممتنعة على جوهر الفلك.

---

١. آس ١: لاتتكوّن. ٢. مج ٢: تخرّق.

و المضاد المزاحم للمكان أيضاً لايتصور مزاحمته إلّا بقبول الحركة المستقيمة.

و بانتفاء التغذّي و النموّ و صحة الاتصال بها و الانفصال عنها ينبغي أن يكون طلبها أمراً شهوانياً.

و بانتفاء المزاحم لها و تفرّقِ اتصالها و فساد صورها ينبغي أن يكون طلبها أمراً[۱] غضبياً.

فقوله: «فلا جلب»:يريد بذلك جلب الملائم الذي هو الداعي الشهواني، و **قوله:** «و لا انتقام»: يريد به الداعي الغضبي.

و إذا انتفى الداعيان المذكورانِ، صحّ **قوله:** «فلا شهوة و لا غضب».

و إذا كان مطلبها الإرادي لايخرج عن الحيواني و العقلي، و لم‌يكن الحيواني يخرج عن الشهواني و الغضبي و كانا منتفيين عن الأفلاك؛ فبالضرورة يتعيّن أن يكون مطلبها بالإرادة أمراً عقلياً؛ و إذا كان عقلياً فلابدّ و أن يكون كلّياً مستدعياً لإدراك كلّي يقتضي أن يكون صادراً عن نفس ناطقة كما سبق. و هوالمراد من **قوله:** «فهو إذن أمر كلّي عقلي موجب لنفس ناطقة». نبّه بكون الأمر «كلياً» على استدعائه للإدراك الكلي الذي بواسطته تحصل ما أردنا بيانه في هذا الموضع.

و يجب أن تعلم أنّ هذا لايصلح برهاناً على إثبات نفس ناطقة لكلّ فلك إلّا إذا ثبت امتناع الحركة المستقيمة على كلّ واحد من الأفلاك، لأنّ ذلك المقدمات المستعملة فيه و في امتناعها على غير الفلك المحدِّد نظرٌ؛ قد نبهّتُ عليه في المباحث الطبيعية[۲].

[غرض الأفلاك من حركاتها الدائمة هي التشبه بذوات مجردة]

قال: و ليس غرضها[۳] غرضاً مظنوناً من الثناء و المدح؛ فإنّ الحركات عرفتَ أنّها واجبة الدوام فتبتني على أمر واجبِ الدوام و ليس المظنون كذا.

و أيضاً، هو الإمكان الأشرف و هذا العالم أحقر بالنسبة إلى أجرامها الشريفة

---

۱. آس ۱: ـ أمراً.　　۲. در جلد دوم همين اثر.　　۳. مج ۲: ـ غرضها.

من أن تتحرك لأجلها. و الحدس الصحيح يحكم بهذا[١] دون حاجة إلى برهان.

فحركتها لمعشوقٍ إمّا لتَنال ذاتَه، أو لتشبّهٍ بصفةٍ دفعيةٍ وكان على ما سبق من الوقفة، أو تشبّهٍ تجدّدي و هو متعيّن و المتشبّه[٢] به ليس بجرم فلكي و إلّا كانت الحركات متّفقة و ليست[٣].

و ظُنّ أنّ الاختلاف لعدم مطاوعة الطبيعة و لايستقيم[٤]؛ فإنّ الأوضاع للجرم الكُري متساوية من حيث اقتضاء الطبيعة و الميل المستدير.

و ليس المتشبّه به نفس فلكي و إلّا لتشابهت التحريكات. و لا شيءٌ واحد و إلّا اتّفقت. فالمتشبّه به[٥] ذوات عقليّة هي بالفعل من جميع الوجوه فتشبّهت بها النفوسُ حتى لايبقى شيء فيها[٦] بالقوة.

أقول: مقصوده هاهنا أن يتبيّن أنّ غرض الأفلاك من حركاتها الدورية الدائمة هي[٧] التشبه بذوات مجردة بالكلية هي العقول المفارقة في إخراج ما بالقوّة منها إلى الفعل، فثبتت العقول فى طريق هذا المطلوب.

و تقرير هذا[٨] البيان هو أنّ غرض نفوس الأفلاك من التحريك المذكور إمّا أن يكون غرضاً مظنوناً كالثناء و المدح، أو لايكون؟ فإن لم‌يكن، فإمّا أنّه لأجل ما تحت الأفلاك، أو لا لأجل ما تحتها؟ و ما ليس لِما تحتها، فإمّا لأمر غير معشوق للمتحرك، أو معشوق له؟ و ذلك المعشوق إمّا ذات، أو صفة؟ و على التقديرين، فإمّا أن ينال، أو لاينال؟ فإن لم‌يُنَل فإمّا أن لاينال ما يشبهه أيضاً، أو ينال مايشبهه؟ و نيل الشبيه إمّا دفعةً، أو لا دفعةً؟ و إذا لم‌يكن دفعة فالمتشبّه به إمّا الواجب لذاته، أو غيره؟ و ذلك الغير إمّا جوهر، أو عرض؟ و كلّ واحد منهما حيث لم‌يكن تحت الأفلاك و لا متعلّقاً[٩] بذلك، فهو إمّا جرم فلكيّ، أو نفس فلكيّ، أو عقل مجرد، أو عرض متعلق بأحد هذه الثلاثة؟ فإن كان عقلاً فإمّا أن يكون واحداً، أو أكثر؟ و الأقسام كلّها باطلة ماعدا القسم الأخير منها و هو المطلوب.

---

١. مج ١: هذا.
٢. ك: فالمتشبّه.
٣. آس ٢: -و هو متعيّن و المتشبّه به ... الحركات متّفقة و ليست.
٤. مج ١: و لايتقسم.
٥. آس ٢: -نفس فلكي و إلّا ... اتّفقت، فالمتشبّه به.
٦. مج ٢: منها.
٧. مج ٢: هو.
٨. مج ٢: تقريره بهذا.
٩. آس ١: متعلق.

فنحتاج الآن إلى إبطال قسمٍ قسمٍ ليتعيّن القسم الذي هو الحق:
و إذا تقرر هذا فالمصنِّف:

[۱] أبطل كون غرضها مظنوناً بوجهين:

أحدهما، قوله: «فإنّ الحركات عرفت أنّها واجبة الدوام»: فتبتني على أمر واجب الدوام و ليس المظنون كذا.

و **ثانيهما، قوله**: «و أيضاً هو الإمكان الأشرف»: يريد أنّ تحريكها لا لغرض مظنون هو الأشرف لها، و هو مع ذلك ممكن فيجب لها على ما علمت. و أبطل كونها متحرِّكة لأجل ما تحتها **بقوله**[۱]: «و هذا العالم أحقر بالنسبة إلى أجرامها[۲] الشريفة من أن تتحرك لأجلها، و الحدس الصحيح يحكم بهذا دون حاجة إلى برهان»: و يشير بهذا العالم إلى عالم الكون و الفساد و هو العالم العنصري، فإنّه قد تبيّن[۳] في علم الهيئة أنّه ليس لمجموعه بالنسبة إلى الأجرام الفلكيّة قدرٌ يعتدّ به، بل و لا إلى واحد من الأفلاك فضلاً عن مجموعها؛ و المراد بحقارته، هذا و[٤] كونُه خسيساً بالنسبة إلى تلك الأجرام النيّرة السمائية الآمنة من الفساد.

و ممّا يوجب الحدس بأنّ حركتها ليس لأجل هذه العنصريات، أنّه لو كان غرضها نفع[۵] السائل لَما اندرست الفضائل في الأزمنة المتطاولة، و لَما انغرست المُلك الكافرة و الأمم الجاهلة، و لَما نبغت[٦] الاعتقادات الفاسدة و الأمور المانعة[۷] عن السياسات الواجبة. ثم إنّ نفعها للسافل لابدّ و أن يرجع منه أولويّة عائدة إليها كما علمت و كيف تستكمل العلة بمعلولها و يخرج كمال الشيء من القوة إلى الفعل بما به خرج منها إليه.

[۲] و أمّا إبطال كون تحريكها لأمر غير معشوق فلميذكره في الكتاب.

و بيانه أنّ من الظاهر أنّ كلّ تحريك إرادي فهو لشيء يطلبه المريد و يختار حصوله على لا حصولِه، و كلّ مطلوب و مختار فهو محبوب، و دوام الحركة يدلّ على فرط الطلب الدالّ على فرط المحبّة، و المحبة المفرطة هي العشق، فلابدّ و أن يكون التحريك الذي لها لأجل معشوق و مختار؛ و بهذا يصحّ **قوله**: «فحركتها لمعشوق».

---

۱. از عبارت: «إرادة إنّما خصّص الإرادة بالذكر دون» در ص ۲۷۱ تا اینجا از نسخه «س» افتاده است.
۲. س: أجزائها.   ۳. ت: بيّن.   ٤. مج ۲: ـ و.
۵. س: نفس.   ٦. س: انبعث.   ۷. آس ۱، مج ۲: الخارجة.

[٣] و أمّا إبطال أن ينال المعشوقَ، فلأنّه إن كان ذاتاً فنيلُها لايكون إلّا دفعةً و لو كان كذا لكان إذا نيلت وقفتْ الحركة؛ و إن كان صفة فلايتصوّر نيلها[١] بذاتها إلّا إذا انتقلت عن محلّها إلى ذات العاشق الطالب لها بالحركة، و قد عرفت أنّ الانتقال على الأعراض محال؛ فإن لم‌تنتقل هي بعينها بل حصل ما يماثلها[٢] فما نيلت هي، بل شبيهُها هو الذي نيل.

[٤] و أمّا إبطال أن لاينال المعشوق و لا ما يشبهه، فلأنّه لو كان كذلك لكان المتحرك بالإرادة حركة دائمة طالباً للمحال؛ و لايتصور ذلك في المريد بإرادة كلّية يتصورها[٣] جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية.

[٥] و أمّا إبطال نيل شبهه دفعةً، فلِما يلزم من انقطاع الحركة عند نيله. و **قوله:** «و كان على ما سبق من الوقفة»: إشارةٌ إلى لزوم وقوف الحركة عن هذا القسم و عن قسم نيل المعشوق إذا كان ذاتاً، و لم‌يتعرّض لنيله إذا كان صفة لكون ذلك لايتصور إمكانه إلّا مع إمكان انتقال الأعراض الذي بيّن استحالته.

[٦] و أمّا إبطال أنّ المتشبّه به هو جرم فلكي، فقد دلّ عليه **بقوله:** «و إلّا كانت الحركات متفقة و ليست»: و معناه أنّه لو كان كلّ جرم فلكي يتشبّه بجرم آخر فلكي للزم أن تكون حركات الأفلاك كلها متّفقة الجهة و لايكون بعضها إلى جهة و البعض إلى جهة مخالفة لها[٤]، لكنّها ليست بمتفقة في جهة الحركة فليس تشبّهها بجرم فلكي.

فإن قيل: لانسلّم أنّه يلزم اتّفاقها في جهات حركاتها على تقدير تشبّه بعضها بالبعض، و إنّما يلزم ذلك إن لو لم‌تكن طبيعة كلّ واحد منها مانعة عن موافقته في الجهة.

قلنا: إنّ المصنّف قد أشار إلى هذا السؤالِ و جوابِه **بقوله:** «و ظُنّ أنّ الاختلاف لعدم مطاوعة الطبيعة و لايستقيم فإنّ الأوضاع للجرم الكُرِيّ متساوية من حيث الطبيعة و الميل المستدير»: و تمام إيضاحه أنّ الجسم من حيث هو جسم لايقتضي حركة إلى جهة معيّنة و لا وضعاً معيّناً، و ليس للأفلاك طبائع تقتضي وضعاً معيّناً و إلّا لكان النقل عنه بالقسر، و لا جهةً معيّنةً، فإنّ وجود كلّ جزء من أجزاء الفلك على كلّ نسبة محتمل[٥] في طبيعة الفلك

---

١. از عبارت: «من آحاد النفوس الناطقة حادث» در ص ٢٨٢ تا اینجا از نسخه «ت» افتاده است.

٢. ت: یمایلها.

٣. س، آس ١، مج ٢: یتصور بها.

٤. س: ـ لها.

٥. ت: ـ محتمل.

المقتضية لتشابه أجزائه و أحواله. و لايجوز أن يكون نفوس الأفلاك يقتضي طبعها أن تريد جهة معيّنة أو وضعاً معيّناً إلّا أن يكون لها غرضٌ في الحركة يختص بذلك؛ فإنّ الإرادةَ تتبع الغرض لا أنّ الغرضَ يتبع الإرادة: فلاتختلف إذن جهات الحركة فيما نحن فيه إلّا باختلاف أغراض المتحرك أو المتحركات؛ و بهذا بعينه يظهر إبطال أن يكون المتشبّه به نفس فلكي و إليه أشار **بقوله**: «و ليس المتشبّه به نفس فلكي و إلّا تشابهت الحركات» و يتّضح من كونه ليس بجرم فلكي و لا نفس فلكيّ، أنّه ليس بعرض فيهما و لم‌يصرّح به في الكتاب.

[۷] و أمّا إبطال كونه ليس هو الواجب لذاته، و لا عقلٌ واحد، فقد اندرج في **قوله**: «و لا شيء واحد و إلّا اتفقت»: يريد بذلك اتفاق الحركات في جهاتها أيضاً لأنّ المطلب متى كان واحداً كان الطلب لا محالة واحداً. و تمام تقريره ما سبق.

فلم‌يبق من الأقسام إلّا أن يكون تشبّه الأفلاك بحركاتها الإراديّة الدائمة الدورية بعقول كثيرة أو بأعراض في تلك العقول؛ و إذا كان بأعراضها فالتشبّه بها أيضاً فيما لها من الأعراض؛ فعلى كلَي التقديرين فالتشبّه لايخرج عن كونه بعقول متكثرة[۱] و هو المطلوب.

و ربّما أمكنك بعد وقوفك على هذا أن تردّ هذه الحجة على[۲] وجه أخصر من الذي قد[۳] قرّر.

و **قوله**: «فالمتشبّه به ذوات عقلية هي بالفعل من جميع الوجوه»: هذا هو التصريح بالنتيجة. و إنّما حكم بكونها بالفعل من جميع الوجوه لأنّها لو لم‌تكن كذلك لكانت بالقوّة من وجهٍ مّا، و لايمكن خروجها فيه إلى الفعل إلّا بواسطة حركات فلكية فتكون من الأمور الداخلة تحت الحركات مستكملة بالأجرام الفلكية متعلقة بها فتكون نفوساً فلكية لا عقولاً مجردة بالكلية هذا خلف.

فإن فرضت عدم خروجها من ذلك الوجه إلى الفعل، لزم أن تكون فاقدة لبعض كمالاتها فقداً دائماً مع إمكانِه لها و إلّا لم‌يكن كمالاً بالنسبة إليها، و قاعدة الإمكان الأشرف قد عرفت أنّها منافية لذلك.

و **قوله**: «فتشبّهت بها النفوس حتى لايبقى شيء فيها بالقوة»: يجب أن لايفهم من ذلك

---

۱. س: كثيرة.　　۲. ت: إلى.　　۳. س: ـ قد.

أنّ النفوس الفلكية تخرج إلى كلّ كمالاتها بالفعل في وقت مّا بحيث لايبقى فيها من الكمالات التي لها شيءٌ بالقوة في ذلك الوقت؛ فإنّه لو كان كذا لصارت عقلاً مجرداً بالكلّية و لم تبق محركة للفلك، فتنقطع حركته و قد عرفت أنّ ذلك محال؛ بل المراد منه أنّها تقصد بالتشبّه المذكور إخراج كمالاتها كلّها إلى الفعل و لكنّها لاتخرج كلها دفعةً بل على التدريج مقتبسة من معشوقاتها القدسية المذكورة بتشبّهها[1] المذكور[2] كمالاتٍ متوالية، فكلّ نفس من هذه النفوس ينبعث عنها بما[3] تنال من معشوقها القدسيّ حركة، و تلك الحركة تُعِدّ لتحصيل[4] كمالٍ يشرق عليها منه، فكلّ إشراق يوجب حركةً مستدعية لإشراق آخر هكذا من غير انقطاع و لا وقفة في حركاتها المُعدّة لتحصيل كمالاتها على التوالي.

[كيفية انبعاث الحركة عمّا تناله النفس الفلكية من العقل]

قال:[5] **و النفس إذا كانت في أمر تتبعها هيآت بدنية، كالمُناجي مع[6] نفسه بأمور عقليّة يتحرك شيء من أعضائه بحسب ما يتفكر فيه. و جرم الفلك فيه جميع الأشياء بالفعل إلّا الأوضاع، إذ لو دامت على[7] واحد لدامت الباقيات على القوة العدمية؛ و لايمكنها الجمع معاً بين الكلّ. و القاصر عن استبقاء ذات يسعى في استبقاء نوعها فأخرجت إلى الفعل بما أمكنها من التعاقب الراشح للخير تبعاً على السافل متأصّل[8] في قصدها التشبّهَ بالعالي الدائم في تدويم نوع ما لم تدم ذاته بل تتجدّد.**

أقول: لمّا بيّن أنّ حركة السماء للتشبّه بالعقول ذكر هاهنا كيفيه انبعاث الحركة عمّا تناله النفس الفلكية من العقل. و شبّه ذلك بحال الإنسان إذا انفعل[9] بدنه بالحركة عمّا يحصل في نفسه من الهيآت، كالمُناجي مع نفسه بأمور عقلية يتحرك شيء من أعضائه بحسب ما يتفكّر

---

١. ت: تتشبهها.
٢. س: ـ المذكور؛ آس ١: المذكورة.
٣. س: مما.
٤. آس ٢: تحصيل.
٥. از عبارت «المورد الثاني في المبادئ و الغايات» در ص ٢٨٥ تا اينجا از نسخه «ت» افتاده است.
٦. آس ١: معه.
٧. آس ٢: + وضع.
٨. مج ١، مج ٢: متأصلاً.
٩. س: لايفعل.

فيه، كما دلّت التجربة عليه. و لهذا ما يؤدّي طرب النفس إلى تصفيق و رقصٍ و حركات من البدن مناسبة؛ فكذلك نفس الفلك إذا انفعلت باللذّات القدسية و الإشراقات، ينفعل عن ذلك بدنها و هو الجرم الفلكي بالحركات المتناسبة [١]. و كما أنّ القوة الخيالية في الإنسان لايتعطّل عند إمعان نفسه في الأفكار العقلية بل يتمثّل فيها من الصور ما يحاكي ما أدركته النفس بفكرها من الأمور المعقولة نوعاً مّا من المحاكاة و يتبع ذلك انفعالُ بدنه من تلك الصور، كذلك يجوز أن يعرض لجرم الفلك انفعالٌ مستمرّ تابع لانفعال يحصل فى صورة تجري منه مجرى القوة الخيالية فينا، منبعثاً ذلك فيها عمّا حصل لنفسه الناطقة من تصور الكمالات المستفادة من مبدئه [٢] المفارق و من حصولها فيها بالفعل.

و جسم الفلك لايمكن أن يتغيّر في كمّه و أينه، لاستحالة الحركة المستقيمة عليه؛ و لا فى كيفياته و صورته النوعية و إلّا لافتقر إلى حركات أفلاك أُخر، فيكون كلامنا في تلك الأفلاك الأُخر لا في غيرها؛ فلايمكن أن يتغيّر إلّا وضعُه فقط بالحركة المستديرة دون غيرها؛ فهو في كلّ ماعدا الوضع بالفعل، و في الوضع فحسبُ بالقوة. و إذاكان كذا فكماله من حيث جسميّته أن يخرج كلّ وضع فيه بالقوة إلى الفعل. و في الحالة الواحدة لايمكن أن يتحصّل من الأوضاع إلّا على وضع واحد. و لو دامت الأفلاك على وضع واحد من أوضاعها لدامت الباقيات من الأوضاع على القوة العدمية. و هذا دليل على أنّ الأفلاك لاينفك ألبتة عن كونها بالقوة في أوضاع كثيرة هي ماعدا الوضع الحاصل لها في تلك الحال و لايمكنها أن يجمع في الحالة الواحدة بين كلّ الأوضاع الممكنة لها. و إذا لميكن استمرارها على وضع واحد لئلّايبقى ماعداه بالقوة، و لا جمعها بين كلّ الأوضاع معاً، فهي قاصرة عن استبقاء وضع بشخصِه، و القاصر عن استبقاء ذات بشخصها [٣] يسعى في استبقاء نوعها بتعاقب أشخاص ذلك النوع؛ فلهذا أخرجت الأفلاك أوضاعها إلى الفعل بما أمكن من تعاقب أشخاصها.

و ليس كلّ وضع لها يمكن خروجه إلى الفعل، إذ لو خرجت كلّها إلى الفعل لَما دام دورانها على قطبين ثابتين، فإنّه يبقى مع ثبات حركاتها عليهما أوضاع بالقوة أبداً. و لو

---

١. مج ٢: المناسبة.   ٢. س: منها مبدؤه.   ٣. ت: تشخصها.

تحرّكتْ على قطبين آخرين للزم عود الحركة الدالّ على انتهاء حركة و استيناف أخرى، و ذلك يستدعي وجود أفلاك أُخر متحرّكة على الدوام و هي التي نجعل كلامنا فيها. و لعل قوله: «بما أمكنها» إشارة إلى هذا الذي قرّرتُه من كون ليس كلّ وضع لها يخرج إلى الفعل وقتاً مّا.

و قد ظَنّ جماعة من أكابر الفضلاء، أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ حركات الأفلاك لمجرد إخراج الأوضاع من القوة إلى الفعل لئلّايبقى في الفلك شيء بالقوة؛ و شنّعوا عليهم بأنّ الواحد منّا لو أخذ ينتقل في زوايا الدار قائلاً إنّ مقصوده أن يخرج أوضاعه التي بالقوة إلى الفعل لَعُدَّ[١] جاهلاً مجنوناً و كذا[٢] الفلك. و لم‌يذهب الحكماء أنّ حركاتها لمجرّد ذلك، بل طلباً للكمالات اللائقة به[٣]:

فمنها، ما هو بحسب جسمه من حيث هو جسم، و هو إخراج الأوضاع المذكورة إذ ليس فيه بالقوة غيرها.

و منها، ما هو بحسب نفسه و ليس ذلك هو الأوضاع بل أمر آخر ـ كما علمت ـ و ذلك الأمر يلزمه الحركة المُخرِجة لأوضاع الفلك بالتعاقب[٤] على الوجه الذي نبهّتُ عليه.

و تعاقب هذه الأوضاع يستلزم رشح الخير على العالم السفلي، لأنّ بحسب اختلاف أوضاع الأجرام النيّرة تختلف آثارها[٥] في الأجرام السفلية و يتبع تلك الآثارَ من الخيرات في[٦] عالم الكون و الفساد ما أنت خبير بجملته[٧] من العلم الطبيعى، إذ لا سبيل لنا إلى الإحاطة بتفصيله.

و نفعُ السافل لم‌يكن هو المقصود الأوّل من حركات الأفلاك كما بيّن و إنّما جاء تبعاً و لازماً، و المتأصل في قصدها هو التشبّه بالعالي على الوجه المذكور في الكتاب و هو ظاهرٌ مما مرّ.

قال: و ظُنّ أنّ المتشبَّه به[٨] واحدٌ و لكن جمعت الأفلاك بين مطلبها و نفع السافل عند استواء الجهات، كالشخص الخيِّر المخيِّر[٩] لطريقٍ ساواه غيره، لِنفعِ[١٠]

---

١. س: يعدّ.
٢. س، آس ١: فكذا.
٣. س: ـبه.
٤. س: بالتعلق.
٥. آس ١: آثاره.
٦. س: و.
٧. ت، آس ١: بجملة.
٨. آس ١: ـبه.
٩. ك: المختار؛ ت: المخيَّر.
١٠. ك: + شخص.

محتاجٍ؛ و لم‌يعلم أنّه لو صحّ هذا لصحّ أن يقال ساوى الحركةُ السكونَ فاختارتْها لنفع السـافل.

فلمّا لم‌تَطلب بالأصل لتعاليها [۱] عليه لم‌تطلب [۲] بتخصيص الجهة، مع أنّه يجوز أن يكون لكلٍّ [۳] معشوقٌ خاصٌّ و للجميع معشوق [٤] واحد [٥] و هو الأوّل. فتشابهت الحركات [٦] في دوريّتها لمطلبٍ متشابهٍ، و اختلفت في الجهات لاختلاف معشوقاتٍ خاصّةٍ.

و نسبة [۷] كلّ عقل معشوقٍ إلى نفس فلكيّةٍ كنسبة العقل الفعّال إلى نفوسنا.

و المعلول لاينال الروح من محض الوجود [۸] الحق [۹] إلّا بتوسط علته.

و ماتنال الأفلاك من اللذّات [۱۰] الوافرة و الأنوار اللامعة من الأفق الأعلى كثيراً مّا يقع للمكاشفين من أهل المواجيد. و قد حكاها الحكيمان العظيمان المعلّم و الإلهي أفلاطون عن نفسَيهما [۱۱] و كذا مَن قبلهما و بعضُ الإسلاميّين أيضاً من الصوفية.

فالعقول بعدد الحركات.

و قد أخذ المتأخرون بعدد كلّيات الأفلاك.

و كان على رأي المعلّم الأوّل [۱۲] بعدد حركات الكرات كلّها كلّية و جزئية و هو الإمكان الأشرف، و كانت أكثر من خمسين إذ كلّ كرة نوعٌ ـ كما ستعرف ـ و لها حركةٌ تخالف حركةَ غيرها و هي مباينة الذات عن غيرها فتستحقّ نفساً [۱۳]؛ و حينئذٍ لابد لها من عقلٍ. و قد لوّحنا إلى شيء من هذا في كتاب قوانين الحقائق المسمّى بـالمشارع و المطارحات [۱٤].

---

۱. مج ۱: لتغالبها.
۲. در هر دو مورد ضمير مستتر در «تطلب» برمى‌گردد به «الأفلاک».
۳. ك: + واحد.
٤. ت: ـ خاصٌّ و للجميع معشوق.
٥. مج ۱: معشوقاً خاصاً ... معشوقاً واحداً
٦. مج ۲: الحركة.
۷. مج ۲: فنسبة.
۸. آس ۲: الجود.
۹. مج ۲: و الحق.
۱۰. آس ۱: اللذة.
۱۱. مج ۱: نفسهما.
۱۲. مج ۱: ـ الأوّل.
۱۳. مج ۱: نفسها.
۱٤. المشارع و المطارحات، صص ٤۳۹ ـ ٤٤٤.

أقول: لمّا حكم بأنّه لايجوز أن تكون الأفلاك طالبةً بحركاتها التشبّه بشيء واحد بل كلّ فلك يتشبّه بغير ما يتشبّه به الآخر[١]، محتجّاً بأنّه لو لم‌يكن الأمر كذا لاتّفقت حركاتُها في الجهة و هي مختلفة فيها، أورد على ذلك هاهنا إيراداً ظنّ بعض الناس موافقته للواقع في نفس الأمر و هو أنّ المتشبّه به واحد، و لكن جمعت الأفلاك باختلاف جهات الحركات بين مطلبِها و نفعِ السافل لاستواء الجهات بالنسبة إليها و تحصيل غرضِها بكلّ واحد منها. و قد مثّل حالها في ذلك بحال الشخص الخيّر[٢] إذا أراد أن يمضي إلى موضع لقضاء وطرٍ و كان إلى ذلك الموضع طريقان متساويان بالنسبة إلى مقصده، و أحدُ الطريقين مختصّ بإيصال نفع إلى مستحقّ دون الآخر، فإنّ حكمَ خيريّتِه موجبٌ[٣] أن يخيِّر طريقاً ساواه غيره من الطرق، لأجل نفع شخص محتاج، فكان مجرّد النفع المذكور هو المرجِّح لأحد الطريقين على الآخر.

و جوابه أنّ هذا الظانّ إنّما ذهب إلى هذا لكونه غفل أو لم‌يعلم أنهّ لو صحّ أن يطلب الفلك بجهة حركته نفعَ السافل لجاز أن يطلب بأصل حركته ذلك، فكان يصحّ أن يقال إنّ حركته متساوية لسكونه[٤]، و إنّما اختار الحركة على السكون لنفع السافل. فلمّا لم‌يجز أن تَطلب الأفلاكُ نفعَ ما تحتها بأصل حركتها لِتعاليها على ما تحتها -كما عرفت- لم‌يجز أن تَطلب ذلك بتخصيص جهة حركتها؛ فيندفع الإيراد.

و قوله: «فالعقول بعدد الحركات و قد أخذ المتأخرون بعدد كلّيات الأفلاك»: فاعلم أنّ الذي ثبت عند أرباب علم الهيئة هو تسعة أفلاك: الفلك المحيط و فلك الثوابت و سبعة أفلاك الكواكب السبع السيارات، فهذه التسعة هي «الأفلاك الكلّية»؛ و أمّا «الأفلاك الجزئية» فهي التي تنفصل الكلية إليها كالممثّل، و فلك التدوير، و الخارج المركز، كما هو مشروح و مبيَّنٌ في الكتب المختصة بهذا الفن.

و **المعلّم الأوّل** ذكر أنّ عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقها.

و إذا علمت هذا، فمن أخذ عدد العقول بعدد الأفلاك الكلية جعل كلّ فلك كلّي[٥] كحيوان

---

١. س: بالآخر.
٢. س: -الخيِّر.
٣. س: -موجبٌ.
٤. مج ٢: حركتها ... لسكونها.
٥. آس ١: كلياً.

واحد له نفس واحدة و جعل الأفلاكَ الجزئية كالأعضاء لذلك الحيوان.

و مَن ذهب إلى هذا الرأي لم‌يظهر له من العقول أكثر من تسعة.

و ما ذكره بعد ذلك، فبهذا ـ مع ما سلف ـ يتبيّن مقصوده منه[۱]. و أمّا ما أحال به على كتاب «قوانين الحقائق» فلم‌أرى أن أطول بتقريره هاهنا و كان هذا الشرح لايخلو من تنبيهات دالّة عليه.

قال:

فصل [كلام آخر في إثبات العقول]

و كلّ قوّة في جسم هي متناهية أي[۲] يجب أن يتناهى فعلها.

و اعلم أنّ أقوى الراميَين فيتفاوت[۳] بشدة أو مدّة أو عدّة؛ و إن[٤] استوى مع الآخر في أمرين يتفاوت بالآخر؛ فالقوة فى الجسم اللازم انقسامها لانقسام حاملها، إذا فرض أنّ جزءَها يحرّك كلَّ الحامل مثلاً، و كلَّها كلَّه معاً، أو أنّ القوّتين[٥] في شيئين متساويين بحركاتهما في مسافة عن[٦] مبدأ محدود[۷] و استويا[۸] شدّةً و عدّة، فلابدّ من تفاوت و إلّا قوي الجزء على ما قوي[۹] عليه الكلّ، هذا محال.

و التفاوت إذا لم‌يقع فى الوسط، فإنّما يقع في الطرف، فينقطع تحريكات الجزء متناهيةً و تزيد عليها تحريكات الكلّ على نسبتهما، فما[۱۰] زاد[۱۱] على المتناهي بما يناسبه فهو متناه، هذا يخصّ[۱۲] بما انطبع من القوى.

أقول: هذا استيناف كلام آخر في إثبات العقول، و حاصله أنّ حركات الأفلاك غير متناهية ـ لِما مرّ ـ و القوى المتعلقة بالأجسام أفلاكاً كانت أو غيرها، يجب أن يكون ما يصدر عنها من الأفعال على سبيل المبدئية متناهياً و إن جاز أن يكون على سبيل الوساطة

---

۱. س: فيه.
۲. مج ۱: ـ أي.
۳. ت، مج ۲: يتفاوت.
٤. ش: فإن.
۵. ت: الوقتين.
۶. ت: غير.
۷. مج ۱: المحدود.
۸. ك: + في.
۹. مج ۱: فوق.
۱۰. مج ۲: و ما.
۱۱. آس ۱: و ما زاد.
۱۲. مج ۲: يختص.

غير متناه؛ فلابد و أن تكون القوى الفلكية مستمدّة[١] من العقول.

و المقصود هاهنا بيان أنّ[٢] القوى الجسمانية متناهية و قد قدّم على ذلك مقدمتين:

المقدمة الأولى، في قوله: «و كلّ قوّة في جسم هي متناهية» أي يجب أن يتناهى فعلها، و يجب أن يفهم من كونها في جسم لا الحلول فيه بل التعلق به مطلقاً، فإنّ النفوس الناطقة داخلة في هذا الحكم و ليست بحالّة في الجسم. و يحتمل أنّه استعمل الفيئية تجوّزاً أو أنّه قصّر الحكم في هذا الموضع على القوى الحالّة ليحكم بعد ذلك على غيرها؛ و فسّر تناهيها بتناهي فعلها، لأنّ النهاية، و اللانهاية ـ التي هي مقابلة لها مقابلةَ العدم للملكة لا مقابلة السلب للأيجاب ـ هما من خواص الكمّ لذاته، و يلحقان[٣] كلّ ما له كمية[٤] أو لشيء يتعلّق به كميّة بسبب تلك الكمية؛ فالقوى لمّا لم‌يكن كمّاً بالذات فإذا قيل[٥] إنّها متناهية أو غير متناهية لم‌يقل ذلك بحسب ذواتها بل بحسب أمور أُخَر من متعلّقاتها، و المَعنيّ بذلك أنّها بحيث يصدر عنها أعمال متناهية أو غير متناهية.

المقدمة الثانية، أنّ تفاوت أفعال[٦] القوة إمّا بحسب شدّة أو مدّة أو عدّة:

[١] أمّا الذي بحسب الشدّة كراميينَ يقطع سهامُهم مسافةً محدودة في أزمنة مختلفة، فالقوة[٧] التي زمان فعلها أقلّ، أشدّ من القوة التي زمان فعلها أكثر.

[٢] و الذي[٨] بحسب المدّة كالراميين إذا اختلفت أزمنة حركات سهامِهم فى الهواء فالذي زمانها أطول أقوى من الذي زمانها أقصر.

[٣] و الذي بحسب العدّة كمايختلف عدد رميِهما، فالتي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل. و أقوى الراميَين متى[٩] استوى مع الرامي الآخر في أمرين من هذه الثلاثة، فإنّه لابد و أن يفاوته[١٠] في الثالث منها، فإن ساواه فى الشدّة و المدّة فاوَتَه[١١] في العدّة، و إن ساواه في الشدّة و العدّة فاوَتَه[١٢] في المدّة، و إن ساواه في المدّة و العدّة فاوَتَه[١٣] في الشدّة؛

١. س: ـ مستمدّة.
٢. آس ١: ـ أنّ.
٣. ت: و الحق ان.
٤. ت: ـ كمية.
٥. آس ١: ـ قيل.
٦. س: أعمال.
٧. آس ١: بالقوة.
٨. س، آس ١: ـ الذي.
٩. س: حين.
١٠. س: يفارقه.
١١. س: فارقه.
١٢. س: فارقه.
١٣. س: فارقه.

و لو لم‌يفاوت في الباقي للزم أن يساويه في الثلاثة، فلايكون مفاوتاً له ألبتة؛ إذ لا رابع يقع فيه المفاوتة[۱] و هو محال و ذلك ظاهرٌ.

و إذا تقرّرت[۲] هاتان المقدمتان[۳]، فاعلم أنّ القوّة الجسمانيّة إمّا أن تكون حالّة في الجسم، أو لاتكون حالّة فيه، و على التقديرين[٤] يلزم تناهيها، و قد ابتدأ في الكتاب بالبيان المختص بتناهي القوة الحالّة فيه.

و تقرير البرهان على ذلك هو أنّ القوّة إذاكانت حالّة في الجسم يجب أن ينقسم بانقسام حاملِها ـ كما عرفت ـ فيكون في كلّ جزء من الجسم شيء منها؛ فللقوة جزء ما ينفرض حصوله مستقلاً، فلنفرض أنّ جزء القوة تحرك كلّ الجسم الحامل لها مثلاً، و أنّ كلّ القوة يُحرِّك كلّ ذلك الجسم أيضاً، أو نفرض أنّ القوّة التي هي جزء القوة التي هي كلّ حالّانِ في جسمين متساويين بحركاتهما في مسافة[٥] عن مبدأ محدود و أنّه استوى فعلهما في الشدّة و العدّة، و بالجملة في ماوراء المدّة، فلابدّ و أن يظهر بين القوّتين تفاوت في المدّة، و إلّا قوي جزء القوة على ما قوي عليه كلّها فلايكون الجزء جزءاً و لا الكلّ كلاً، هذا خلف.

و هذا التفاوت في المدة إمّا أن يقع في الوسط، أو في الطرف:

لا جائز أن يقع فى الوسط لأنّا فرضنا المبدأ معاً مع عدم الاختلاف في شدّة الحركة و ضعفها؛ فالتفاوت إنّما يقع في الطرف.

فلو جاز أن يحرِّك كلّ القوّة تحريكات غير متناهية في المدة لكان بعضها إن حرّك[٦] تحريكات غير متناهية أيضاً، لزم أن لايظهر التفاوت بينهما أصلاً و قد بيّن أنّه لابدّ من التفاوت؛ و إن حرّك تحريكات متناهية فيجب أن تكون تحريكات كلّ القوة تزيد عليها بنسبة مازادت هي على القوة التي هي جزؤها، فإن فرضنا القوة التي هي الكلّ عَشرة أمثال القوة التي هي الجزء مثلاً، وجب أن يكون تحريكاتها أيضاً عَشرة أمثال تحريكاتها، و على هذا قياس باقي النسب[۷]. و مازاد على المتناهي بما يناسبه كما تتضاعف التحريكات

---

۱. س: المفارقة. ۲. س: تقدمت. ۳. آس ۱، مج ۲: هاتين المقدمتين.

٤. آس ۱: ـ فاعلم أنّ القوة الجسمانيّة إمّا أن تكون حالّة في الجسم أو لاتكون حالّة فيه و على التقديرين.

٥. س: ـ في مسافة. ٦. نسخه‌ها: حرّك. «حرّكت» مناسب است.

۷. س: النسبة.

المتناهية الصادرة عى الجزء عشرة أمثالها، فذلك لا محالة يكون متناهياً أيضاً.

و يمكن أن نختصر هذا البرهان بأنّ القوّة الحالّة في الجسم لو حرّكت جسماً من مبدأ معيّن إلى لا نهاية، فالقوة التي في نصف ذلك الجسم إمّا أن يقوي على تحريك ذلك الجسم بعينه أو مثله على تقدير تساوي القوّتين في ما عدا المدّة إلى غير النهاية، أو لايقوى:

فإن قويتْ، لزم مساواة الجزء للكلّ أو الزيادة على غير المتناهي في المدّة مع الاتحاد في المبدأ و ذلك محال.

و إن لم تقوِ، فتحريكها متناه و تحريك القوّة التي في النصف الآخر متناه أيضاً، فتحريك كلّ القوة متناه و قد فرضناه غير متناه، هذا خلف. و هذا مع اختصاره هو أوضح من التقرير الأوّل و إنّما أوردنا الأوّل ليتّضح به ألفاظ الكتاب.

و قوله: «هذا يخصّ بما انطبع من القوى»: يشير إلى أنّ هذا البرهان لايتمشّى إلّا في القوة الحالّة في الأجسام المنطبعة فيها المنقسمة بانقسامها.

و أمّا القوى المجرّدة و هي النفوس الناطقة فالذي بعد هذا هو برهان تناهي تحريكاتها.

قال: طريق آخر عرشي -و هو يعمّ جميع النفوس-: إنّ القوة الغير المتناهية لو حرّكت جسماً بكلّ قوّتها مسافةً، و حرّكته أخرى متناهيةً، فلِزمانَيهما[١] بالضرورة نسبة، و كذا[٢] لسرعة[٣] حركتيهما و بُطءهما[٤]. فنسبة تأثير الغير المتناهي أثرُه إلى تأثير المتناهي أثرُه، نسبة متناهي التأثير إلى متناهيه، هذا خلفٌ[٥].

أقول: لمّا بيّن وجوب تناهي حركات القوة الحالّة في الجسم، ذكر بعد ذلك برهاناً يدلّ على وجوب تناهي[٦] حركات كلّ قوة جسمانية سواء كانت حالّة في الجسم، أو لم تكن حالّة فيه و هو معنى قوله: «و هو يعمّ جميع النفوس»: أي المنطبعة كما يقال في النفس الحيوانية، و الغير المنطبعة كالنفس الناطقه. و تقرير هذا البرهان هو أنّا نفرض[٧] جسماً واحداً حرّكته القوة الغير المتناهية لو جاز وجودها بكلّ قوّتها مسافةً محدودة و حرّكته أي ذلك الجسمَ

١. مج ٢: فيلزم بينهما؛ ت، آس ١: فلزم بينهما.
٢. آس ١: + لنسبة.
٣. مج ١: السرعة.
٤. ك: بطءهما؛ساير نسخهها: بطؤهما.
٥. مج ١، ك: محال.
٦. س: -القوة الحالّة في الجسم ذكر بعد ذلك برهاناً يدلّ على وجوب تناهي.
٧. س: لو فرضنا.

بعينه في تلك المسافة بعينها قوّةٌ أخرى متناهية، فقطع ذلك الجسم لتلك المسافة بكلّ واحدة من القوتين، إمّا في زمان، أو لا في زمان، و الثاني ظاهر البطلان، فتعيّن أنّه لابدّ و أن يكون في زمان؛ و لا شكّ أنّ قطع الجسم لها بالقوة الغير المتناهية في زمان أقصر من الزمان الذي يقطعها بالقوة[1] المتناهية، و إلّا لم يظهر التفاوت بين القوّتين. و بالضرورة يكون لكلّ واحد من الزمانين نسبة إلى الآخر و من المعلوم أنّ نسبة أحد الحركتين إلى الأخرى في السرعة و البطؤ كنسبة زماني الحركتين. فالتي زمانها أقصر هي أسرع، و التي زمانها أطول هي أبطأ.

و إذا كانت[2] نسبة القوة إلى القوه كنسبة الزمان إلى الزمان و كانت نسبة الزمان إلى الزمان نسبةَ متناه إلى متناهٍ، فنسبة القوة إلى القوة هي كذلك أيضاً، و إلّا لكان نسبة تأثير ما تأثيره غير متناه إلى ما[3] تأثير تأثيره متناه، نسبة ما تأثيره متناه إلى ما تأثيره متناه أيضاً؛ و استحالة ذلك معلومة بالبديهة.

و إذا كانت نسبة كلّ واحدة من القوتين إلى الأخرى نسبة متناه إلى المتناهي فالقوّة التي فرضت غير متناهية هي متناهية و ذلك هو المطلوب.

و لنوضح هذا البرهان بأن نفرض الجسم قطعَ بالحركة عن قوة متناهية مسافةً هي فرسخٌ في ساعة مثلاً، فقطعُه[4] لتلك المسافة بقوّة غير متناهيةٍ، إن لم يكن في زمان، فقد عرفت بطلانه؛ و إن كان في زمان فهو أقلّ من الساعة لا محالة؛ فلنفرضه في عشرها فكما أنّ نسبة أحد الزمانين إلى الآخر نسبة الواحد إلى العشرة كذلك نسبة إحدى القوتين إلى الأخرى، لأنّ تفاوت[5] الزمان على حسب تفاوت القوّة فكلّ[6] واحدة منهما متناهية و فرضت إحداهما غير متناهية، هذا خلف.

و في قوله: «بكلّ قوتها» فائدةٌ فإنّ الذي يتحرك بالإرادة و له تمييز قد لا يمعن[7] في تشديد الحركة محافظةً على بقاء قوّته، كالإنسان الذي يمسك عن شدة الحركة لينصرف

---

١. آس ١: ـ الغير المتناهية في زمان أقصر من الزمان الذي يقطعها بالقوة.

٢. آس ٢: كانت؛ ساير نسخهها: كان. ٣. س: ـ ما.

٤. ت: ـ بالحركة عن قوة متناهية مسافةً هي فرسخٌ في ساعة مثلاً فقطعه.

٥. آس ١: التفاوت. ٦. س: و كل. ٧. مج ٢: لا يذعن.

كمال القوة إلى دوام التحريك.

فصاحب الكتاب لمّا كان برهانه هذا، عامّاً لكلّ القوى و كان من جملتها ما له إرادة و تمييز، يجوز منه معهما أن يمسك عن بعض تأثير قوته، حتى يناسب القوة المتناهية. و إن كانت هي في نفسها غير متناهية فلايتمّ البرهان المذكور لاجرم احتاج إلى فرض أن تكون القوة الغير المتناهية محرّكة بكلّ قوتها لا ببعضها على وجه الإمساك و تركِ الإمعان في الفعل كما مرّ و إلّا لميتمشّ ما قصده من البرهان.

و اعلم أنّ هذا البرهان إذا قطع النظر عما سواه، فإنّه لاينتج إلّا امتناع وجود قوّتين جسمانيّتين متناهية و غير متناهية.

أمّا لو ادّعى مدّعٍ أنّ كلّ القوى غير متناهية لميكن هذا البرهان بمجرده مُبطِلاً لدعواه.

و المصنِّف فقد بيّن في هذا الكتاب وجود قوى متناهية و بإثباتها يتبيّن منه استحالة وجود قوّة جسمانية غير متناهية مطلقاً. و كذا إذا ضمّ إليه ما قيل في الطريقة المستفادة من كتاب المقاومات المذكورة في أواخر الطبيعي [1] لإثبات أنّ الحركة الفلكية إرادية.

قال: و قد ذكر من طريق آخر و هو أن نفرض قوة تحرِّك جسماً عن مبدأ مفروض حركاتٍ لاتتناهى، و يتحرك [2] بمثل تلك القوة أصغر منه و [3] أقلّ ميلاً عن ذلك المبدأ، مساوياً مع تحريكات الأوّل شدّةً و عدّةً فتتفاوت المدّة بالضرورة، و إلّا استوت [4] القدرة على قليل التمانع و كثيرِه، هذا محال؛ فكان [5] التفاوت في الأخير على ما سبق.

أقول: تقرير هذا الطريق ظاهر و هو مختصّ بالقوى المباشرة لتحريك الأجسام بالقسر سواء كان تعلّقها بالجسم تعلُّقَ الحلول أو تعلّقاً [6] آخر غيره.

و اعلم أنّ التفاوت في الحركات كما أنّه في الطبيعة بسبب الفواعل، لا القوابل لعدم المعاوقة في الجسم الذي له تلك الطبيعة، و [7] لكون [8] الجسم من حيث هو جسم غير مقتض

---

١. به نسخه‌اى از طبيعيات المقاومات دست نيافتم.
٢. مج ١: تحرك.
٣. مج ١: ـ و.
٤. مج ١: يستوي.
٥. مج ١، مج ٢، آس ٢: وكان.
٦. ت: تعلق.
٧. ت: ـ و.
٨. س: فلكون.

للتحريك، و لا مانع فيه بل كبيره و صغيره إذا فُرِضا مجرّدين عن القوّة التي تحلّه[١] كانا متساويين في قبول التحريك. كذلك في القسرية إنّما هو بسبب القوابل لا غير فلهذا فرض المتحرك عن قوّة واحدة و من مبدأ واحد جسمين أحدهما أكبر و أكثر ميلاً، و الآخر أصغر و أقلّ ميلاً. و من المعلوم أنّ مراده بذلك الميل هو الميل المُمانع للقوّة المحرِّكة، لا الموافق لها المساعد.

قال: سؤال: للمنازع أن يقول: القوّة غير متناهية، و الممانعة[٢] الجرميّة تفاوتها لدن قوّةٍ غير متناهية، وجودُها و عدمُها سواء.

جواب: صحيح ما قلتَ و الحجة من كيّس[٣] المتأخرين.

سؤال: أما قيل: إنّ النفس التي لنا غير متناهية القوة.

جواب: لانطوّل[٤]؛ فإنّ البرهان هو المعتمَد. و إذا[٥] انتهى قوى النفوس الفلكية التي هي أقوى منّا فكيف حال قوانا و هي أيضاً ناطقة؟ إنّما قيل في الإقناعيات إنّ أنفسنا تقدر على التعقّل الغير المتناهي، و إذا[٦] علمتَ أنّ لها ذلك من العقل الفعّال فهي القابلة؛ و القبولُ للآثار الغير المتناهية. و التأثيرُ على سبيل التوسط يتصور في الجسم و قواه؛ إنّما[٧] الممتنع هو التأثير الاستقلالي.

ثمّ لو كان لأنفسنا القوّة الغير المتناهية[٨] ما منعها القوى الهيولانية عن عالمِها، و ما انحصر تأثيرُها في بدن واحد، و ما انحبست في علاقة الأجرام؛ فإذا كانت الحركات غير متناهية و المباشر للحركة متناه، فلابدّ و أن يكون المبدأ العقلي لايزال يفيض منه الأنوار و التشويقات على النفس الفلكية مُمِدّاً[٩] لها بالقوة الغير المتناهية و النورِ و الشوقِ و العشقِ الغير المتناهي فيضُه منه عليها.

١. مج ٢: التي في محلّه.
٢. مج ٢: فالممانعة.
٣. مج ٢: ـكيّس.
٤. ك: لاتطوّل.
٥. ت: فإذا.
٦. ت: فإذا.
٧. ك: و إنّما.
٨. مج ٢: ـو التأثير على سبيل التوسط يتصور في الجسم و قواه؛ إنّما الممتنع هو التأثير الاستقلالي. ثمّ لو كان لأنفسنا القوّة الغير المتناهية.
٩. مج ١: ممدّ.

أقول: حاصل السؤال الأوّل هو[١] المنع من حكمه باستحالة استواء القدرة على قليل التمانع و كثيرِه، الذي جعله لازماً من عدم تفاوت المدة في تحريك الجسم الكبير و الصغير المفروضَين.

و وجه المنع من ذلك هو أنّ القوّة إذا كانت غير متناهية لايظهر عندها ممانعة الكبير الزائدة على ممانعة الصغير. و لاتؤثّر تلك الزيادة في تلك القوة[٢]. و الشيء إذا عظم جداً لايؤثّر فيه التفاوت ما بين صغير و صغير آخر؛ فتفاوت الزيادة في ممانعة أحد الجسمين وجوده و عدمه متساويان بالنسبة إلى القوة الغير المتناهية فلايكون استواء القدرة على قليل التمانع و كثيرِه و الحالةُ هذه محالاً[٣]؛ فلاتتمّ الحجة على المطلوب الذي قصد إثباته بها.

و صاحب الكتاب اعترف بصحة هذا السؤال و ذكر أنّ الحجة التي وجّه هذا عليها هي للمتأخرين[٤]؛ فإنّهم لمّا وجدوا أنّ البرهان المختصّ بالقوى المنطبعة لايكفي في بيان أنّ القوى الفلكية[٥] متناهية ليثبتوا به[٦] وجود العقل، احتجّوا بهذه الحجة أيضاً على تناهي قواها، و إن لم تكن منطبعة ليثبت وجود العقول الممدّة لها بقوى غير متناهية.

و أمّا السؤال الثاني، و هو[٧] **قوله**: «أما قيل[٨] إنّ النفس التي لنا غير متناهية القوّة»؛ فاعلم أنّ المصنّف لم يقل في التّلويحات أنّ لأنفسنا قوّة غير متناهية و لم أجد ذلك فيما وقفتُ عليه من كتبه أيضاً، بل غيره هو الذي ذكره في مباحث تجرد النفس و هو يناقض ما حكم به من وجوب تناهي القوى المتعلقة بالأجسام، سواء كانت منطبعة فيها أو غير منطبعة.

و قد أجاب بأنّه لايعوّل على ما يقال غير مستند إلى برهان. و لمّا دلّ البرهان على وجوب تناهي قوّة النفس المجرّدة كان هو المعتمد عليه؛ فلايكون القول المناقض لِما اقتضاه معارضاً له، فلايجوز أن يكون لأنفسنا قوّة لاتتناهى.

و قوله: «فإذا انتهى قوى النفوس الفلكية التي هي أقوى منّا فكيف حال قوانا»، معناه أنّ من اعترف بانتهاء قوى النفوس الفلكية التي هي أقوى من النفوس البشريّة فلايمكنه مع

---

١. س: ـ هو.
٢. مج ٢: ـ إذا كانت غير متناهية ... تلك الزيادة في تلك القوة.
٣. آس ١: محال.
٤. آس ١، مج ٢: المتأخرين.
٥. ت: قوى الفلك.
٦. ت: لثبوته.
٧. آس ١: فهو.
٨. س: لو قيل.

اعترافه بذلك أن يحكم بأنّ قوى نفوس البشرية غير متناهية، و إلّا لزم أن يكون الأقوى أضعف، هذا خلف.

و **قوله**: «و هي أيضاً ناطقة»: يشير بذلك إلى النفوس الفلكية فإنّ اللذين كانوا قبل الرئيس **أبي علي بن سينا**، أثبتوا للفلك نفساً و لم‌يتعرّضو لإثبات أنّها ناطقة؛ فلو أنّها غير ناطقة بل منطبعة لجاز أن تكون نفسنا الناطقة أقوى منها، فلايلزم من انتهاء قوّة الفلك انتهاء قوتها؛ فنّبه على أنّ نفس الفلك ناطقة أيضاً كنفوسنا ليلزم من تناهي قوّة نفس الفلك تناهي قوى أنفسنا من طريق الأولى.

و **قوله**: «إنّما قيل في الإقناعيات أنّ أنفسنا تقدر على التعقّل الغير المتناهي»: يريد بذلك أنّهم في بيان تجرّد النفس احتجّوا بأنّ نفس الإنسان تقوى على أفاعيل غير متناهية إذ الأصول الهندسية و العدديّة و الحكميّة التي للقوة النطقية أنّ تعقلها غير متناهية، و لا شيء من القوى المنطبعة في الأجسام تقوى على الأفاعيل التي لاتتناهى، فنفس الإنسان غير منطبعة في الجسم بل مجرّدة.

و هذه الحجّة اعترفوا أنّها من الإقناعيات الغير البرهانية فإذاكان تركيبها تركيباً منتجاً و كبراها صادقة؛ فلو لم‌يكن الخلل في صغراها لكانت برهاناً و ليست باعترافهم كذلك، فدلّ أنّهم ماكانوا جازمين بالصغرى التي نوقض بها.

و ما ذكره[1] بعد ذلك فهو ظاهر المعنى. و ما احتج به على تناهي قوى نفوسنا فهو من الأحكام الحدسيّة، و إذا[2] لم‌يؤيّد بالحدس فلايفيد. و ربّما صحّ اعتباره في النفوس الفلكية بوجه، فإنّ كمال النفس هو التجرد المطلق و أن لاتكون مستأسرة في البدن.

و لمّا انتهى من تقرير بيان أنّ المباشر للحركة يجب أن يكون متناهي القوّة استنتج من ذلك و من كونِ الحركات الفلكية غير متناهية، أنّ المبدأ العقلي لايزال دائم الفيض على النفوس الفلكية ممدّاً لها بقوته التي لايتناهى و هي تقبل منه ذلك الفيض و تؤثّر تأثيراً غير متناه على سبيل الوساطة لا على سبيل المبدئيّة، التي بيّن امتناعها.

و كلّما يحصل لنفس الفلك من النور و الشوق و العشق فإنّما يفيض عليها من العقل الممّد لها و سيأتي في هذا المعنى ما يفيده تحقيقاً و إيضاحاً.

---

۱. مج ۲: ذكروه. ۲. مج ۲: فإذا.

قال: نكتة عرشيّة: هو أنّ واجب الوجود لايتصوّر من طريق آخر أن يحرّك جسماً مباشرةً؛ فإنّ الجسم ما من حركة فيه إلّا و يتصور أسرع منها عن قوّة أشدّ. فإذا حرّكه الواجب وجوده بكلّ قوته[1] فتقع حركة لايتصور أسرع[2] منها[3] و هو محال؛ مع أنّه ذات لم‌تتغير فلم‌يكن علة لأمر واجب التغير.

أقول: قد بيّن من قبل أنّ المباشر للحركة لايجوز أن يكون عقلاً محضاً؛ بل لابدّ و أن يكون نفساً إذاكانت الحركة إرادية، و يتبيّن بذلك أنّ الواجب لذاته لايمكن أن يحرّك على سبيل المباشرة أيضاً. و في هذه النكتة قد برهن على استحالة مباشرة الواجب للتحريك ببرهانَين[4] غير ذلك البرهان و لهذا ذكر أنّهما من طريق آخر.

البرهان الأوّل، هو أنّ واجب الوجود لو حرّك جسماً على سبيل المباشرة لوقعتْ حركة لايتصوّر وقوع ما هو أسرع منها و التالي محال فالمقدم مثله. و[5] إنّما قلنا إنّ التالي محال لأنّ الحركة لابدّ و أن يكون في زمان، و كلّ زمان منقسم، فيكون قطع المتحرك للمسافة في نصف ذلك الزمان مثلاً أسرع من قطعه لها في كلّه، فلايكون قطعها في كله[6] أسرع الحركات، فيصحّ قوله: «فإنّ الجسم ما من حركة فيه إلّا و يتصور أسرع منها[7]»: و إنّما لم‌يقل «و يقع أسرع منها» بل ذكر أنّه لايتصور ذلك لجواز أن لايكون قطع المسافة في أقلّ من ذلك الزمان ممكناً في نفس الأمر و إن كان متصوراً.

و بيان الشرطية أنّ سرعة الحركة بحسب شدّة القوّة؛ فما لايتصور أشدّ من قوّته فلايتصور أسرع من الحركة التي يباشرها بكلّ تلك القوة.

و قد عرفت الفائدة من قوله: «بكلّ قوته».

البرهان الثاني، هو الذي أشار بقوله: «مع أنّه ذات لم‌تتغيّر فلم‌يكن علة لأمر واجب التغيّر»: و معناه، أنّ الواجب لذاته يمتنع عليه التغيّر فهو ثابت و الحركة لوجوب تغيرها ليست ثابتة، و الثابت علة لغير الثابت و كلّ ذلك سبق بيانه.

---

١. آس ١: ــبكل قوته؛ مج ١: قوة.

٢. مج ١: لا تصوّر لأسرع؛ ت: و لايتصور أسرع.

٣. آس ٢: ــعن قوّة أشدّ. فإذا ... لايتصور أسرع منها.

٤. مج ٢: برهانين.

٥. آس ١: ــو.

٦. س: كل.

٧. س: ــمنها.



قال:

التلويح الثالث

في ترتيب الوجود

و الجسم مركّب من الهيولى و الصورة؛ و جعلُ كلٍّ غير جعل الآخر، فلابدّ له من فاعل فيه إثنينيّة؛ و ليس واجب الوجود كذا فلايصدر عنه الجسم، فأوّل صادر منه تعالى جوهرٌ عقلي سمّاه[1] بعض الحكماء «عقلَ الكلّ» و «العنصرَ الأوّل» و هو أعظم مايمكن و أشرفه.

أقول: إنّ هذا البرهان قد أضمر فيه مقدمات كثيرة؛ و تقريره مع عدم الإضمار أنّ الصادر عن واجب الوجود لذاته بغير واسطة، لايجوز أن يكون أكثر من واحد لِما مرّ، و ذلك الواحد إمّا أن يكون جوهراً، أو عرضاً:

لا جائز أن يكون عرضاً و إلّا لكان العرض علّة لما بعده، فيتقدّم على الجوهر و هو محال.

فبقي أنّه جوهر و قد عرفت أنّ أقسامه خمسة: الجسم و الهيولى و الصورة ـ على رأي من جعلها جوهراً ـ و النفس و العقل. فأمّا الجسم فلايجوز أن يصدر منه بلا واسطة لِما ذكره في الكتاب و هو واضح غنيّ عن التفسير.

---

١. مج ١: أسماه.

و الفائدة من قوله: «و جعلُ كلّ غير جعل الآخر» هي أنّ جعْلهما لو كان واحداً لكان الجسم بسيطاً في الخارج، و إن كان مركباً في الذهن؛ فيصحّ أن يكون معلولاً للواحد الحقيقي بلا واسطة كالعقل عند من يجعله مركّباً من جنس ـ هو الجوهر ـ و فصل. و أمّا الهيولى فلايصدر منه أيضاً لاستحالة تقدّمِها على الصورة؛ و كذا الصورة لامتناع تقدّمها على الهيولى؛ و كذا النفس لأنّها من حيث هي نفس لايتقدّم على الجسم؛ فتعيّن أن يكون أوّل صادر منه تعالى جوهر عقلي.

و إنّما سُمّي «عقل الكلّ» لمعنيين: أحدهما أنّه عقلٌ لجملة العالم، و ثانيهما أنّه في المشهور هو العلة لوجود الفلك الأقصى الذي يقال لجرمه «جرم الكلّ»، و لحركته «حركة الكلّ»، لأنّ حركة الكلّ تحت حركته و هذا و إن كان مشهوراً فهو غير متيقّن.

و إنّما سُمّي بـ«العنصر الأوّل» لأنّ كلّما عداه من الممكنات فهو [1] الأصل في وجوده لأنّه معلول له.

و قوله: «و هو أعظم مايمكن و أشرفه»: يريد أنّه أعظم كلّ الموجودات الممكنة و أشرفها. و برهان ذلك تعرفه من قاعدة الإمكان الأشرف الدالّة على أنّ الأقرب إلى الواجب [2] يجب أن يكون أشرف من الأبعد منه، فإذ لا أقرب من معلوله الأوّل إليه، فلا أشرف في جميع الممكنات منه. و لفظة «أعظم» في هذا الموضع مستعارة و ذلك ظاهر.

[إشارة إلى الطرق الدالّة على وجود العقل]

و هذا آخر الطرق الدالّة على وجود العقل في هذا الكتاب [3] و هي ستة: افتقارُ النفس إلى ما يُخرِجها من القوة إلى الفعل، و حاجةُ النفوس إلى علة، و الإمكانُ الأشرف، و اختلافُ الحركات السمائية، و نهايةُ قواها، و أنّ الواحد لايجب به غير واحد.

و اعلم أنّه لمّا ثبت أنّ الصادر عن الواجب هو العقلُ لم‌يجز أن يصدر عنه شيء آخر بغير واسطةٍ لاستحالة صدور شيئين عنه معاً؛ فيظهر من ذلك امتناع أن يحرِّك مباشرة و أن يكون علة للنفوس بلاواسطة و كثير من المسائل المهمّة.

---

١. س: و هو. ٢. آس ١: أنّ للأقرب من الواجب.

٣. و نيز، در المقاومات، ص ١٨٤.

قال: و اعلم أنّ الجسم لايصدر عنه الجسم؛ فإنّ الحاوي لو كان علةً للمحويّ فمع وجوبه إمكانُ المحويّ، إذ وجوبُه بعد وجوبِه و وجودِه فيكون مع وجوده إمكانُ كونِ المحوي المقارنُ لإمكان لا كونِه، فيقارنه إمكانُ[١] الخلأ؛ و قيل إنّه ممتنع بذاته، هذا محال.

و لايمكن أن يوجِد المحويُّ الحاويَ الذي هو أشرف منه و أعظم، فالجسم لايوجِد شيئاً.

سؤال: إذا[٢] وضعتَ أنّ الحاوي و الغير الجسم الذي هو علة المحويّ المتقدّم عليه معاً، و ما مع القبل قبل، فيلزم من تقدّم الحاوي عليه الخلأ.

جواب: ما مع القبل بالزمان و نحوِه قبلٌ؛ أمّا ما[٣] مع القبل بالذات ليس قبلاً بالذات؛ كما أنّ ما مع العلة ليس[٤] بعلة و ليس هذا التقدّم إلّا بالعلية.

سؤال: الحاوي و المحوي كلاهما[٥] ممكنان، فيمكن خلوّ مكانَيهما، فيلزم الخلأ.

جواب: أمّا العدم فليس بخلأ؛ و إنّما ينفرض الخلأ إذا وجد المحيط لا حشوَ له، إذ الخلأ أبعاد.

أقول: إنّ كون الجسم يمتنع أن يكون علة لجسمٍ مقدمةٌ يحتاج إليها في بيان ترتيب الموجودات: و لو جاز أن يكون بعض الأجسام علّة لبعض، لكان إمّا أن يكون أحد الجسمين حاوياً للآخر، أو لايكون؛ فإن كان حاوياً له، فإمّا أن يكون الحاوي علةً للمحوي، أو بالعكس:

و قد ابتدأ أوّلاً ببيان امتناع علّية الحاوي للمحوي لأنّه أقرب إلى الوهم من عكسه؛ و تقريرُه أنّ الحاوي لو كان علة للمحوي[٦] لكان إذا نظرنا إلى حال المعلول الذي هو المحوي، مع وجود العلة التي هي الحاوي، وجدناها الإمكانَ، لأنّ للعلة على معلولها تقدمٌ ذاتي فيكون وجود المعلول و وجوبُه متأخرَّين عن وجود العلة و تشخّصِها، فمع وجوب الحاوي

---

١. ت: ـكون المحوي المقارن لإمكان لاكونه فيقارنه إمكان.
٢. ت، آس ١: و إذا.
٣. ت، مج ١: ـما.
٤. مج ١: و ليست.
٥. مج ١: ـكلاهما.
٦. مج ٢: المحوي.

إمكانُ المحويِ؛ إذ وجوب المحوي بعد وجوبِ الحاوي و وجودِه و قد عرفت أنّ إمكان[1] الوجود مقارنٌ لإمكان العدم. فإذا كان مع وجود الحاوي إمكانُ كونِ المحوي عنه ـ أعني وجوده ـ فمع وجود الحاوي إمكان لاكون المحوي ـ أعني عدمه ـ لأنّ إمكان كونه و إمكان لاكونه متقارنان. و إذا كان وجود الحاوي مع لا كون المحوي يلزمه الخلأ، فوجود الحاوي مع إمكان لا كون المحوي يلزمه إمكان الخلا[2] لامحالة؛ و هو معنى قوله: «فيقارنه إمكان الخلأ»، لأنّ ضمير «الهاء» عائد إلى «وجود الحاوي» فيلزم أنّه كلّما كان الحاوي علةً للمحوي لكان مادام الحاوي موجوداً فالخلأ ممكن، لكنّ المتصلة التي هي التالي كاذبةٌ فكذا المتصلة التي هي المقدّم. و إنّما حكمنا بكذب التي هي التالي لأنّها لو صدقتْ لكان الخلأ ممكناً ضرورة صدق مقدّمِها و هو وجود الحاوي، لكنّ الخلأ ليس بممكن بل هو ممتنع لذاته ـ كما بُيّن في العلم الطبيعي[3] ـ و ليست[4] المتصلة التي جعلت تالياً صادقة و يلزم من ذلك حصول المطلوب. و إذا[5] أردتَ أن تأتي بهذا الدليل ملخّصاً فأورِدْه هكذا:

لو كان الحاوي علة للمحوي لكان وجود المحوي بعد وجود الحاوي بالذات فمع وجوب[6] الحاوي إمكانُ وجود المحوي المقارن لإمكان عدمه، و مع إمكان عدمه مع وجود الحاوي إمكانُ الخلأ، لكنّ الخلأ ممتنع، فالعليةُ المذكورة ممتنعةٌ.

و قد زيّف هذه الطريقةَ في غير التّلويحات[7] بما خلاصته أنّ الممكن لذاته قد يجب و يمتنع لغيره، و الممتنع لذاته لايمكن لغيره فهاهنا وجود المحوي و عدمه مع وجود الحاوي، و إن كانا ممكنين لذاتيهما فإنّ الوجودَ واجبٌ، و العدمَ ممتنعٌ، و لكن بالغير، و ذلك الغير هو امتناع الخلأ. ثم المحوي مع بقاء الحاوي ممكن الكون و اللاكون لذاته و إن لم يكن معلولاً له. فلو صحّت الحجة للزم[8] إمكان الخلأ مطلقاً و هو محال.

و اعلم أنّه قد بيّن المطلوب من وجه آخر لم يذكره في التّلويحات و هو أنّ الحاوي لايصح حصول المحوي منه دون تعيّن هويته، و لايتعيّن إلّا بوضعه و حيّزه و هما لايتعيّنان

---

۱. ت: ـ المحوي بعد وجوب الحاوي و وجوده و قد عرفت أنّ إمكان.

۲. ت: ـ فوجود الحاوي مع إمكان لاكون المحوي يلزمه إمكان الخلا.

۳. جلد دوم همين اثر.
٤. آس ۱، س: فليست.
٥. س، آس ۱: إن.
٦. آس ۱: وجود.
۷. المشارع، ص ٤٤٥.
۸. مج ۲: + أن يكون.

إلّا بما تحته، فيحصل معلوله قبل فاعليته و هو ممتنع.

هذا ما يتعلق بإبطال عليّة الحاوي للمحويّ، و أمّا إبطال عليّة الجسم المحوي للجسم الحاوي فهو المراد **بقوله**: «و لايمكن أن يوجِد المحوي الحاوي[1] الذي هو أشرف منه و أعظم»: و تحقيق ذلك أنّ العلة أتمّ وجوداً من المعلول. و الحاوي بسبب اشتماله بحسب الصورة و المقدار على ما هو مثل المحوي و زيادةٍ، وجب أن يكون أشرف من المحوي و أقوى، و قد عرفت ممّا مضى أنّه لايجوز أن يكون[2] الأخسّ الأضعف علة للأشرف الأقوى.

و **قوله**: «فالجسم لايوجِد شيئاً»: فاعلم أنّ الذي مضى هو إبطال أن يوجد الحاوي المحوي و بالعكس. و لايلزم من مجرد هذا أن لايوجد جسم جسماً كيف كان، فضلاً عن أن لايوجد شيئاً[3] أصلاً لاحتمال أن يوجِد جسماً آخر من غير أن يكون أحدهما محيطاً و الآخر محاطاً به، فلابدّ لتمشية هذا الكلام من تقريرٍ و هو أنّه إذا ثبت أنّ الحاوي و المحوي لايجوز أن يكون أحدهما علة للآخر[4]، لزم أن لايكون الجسم السماوي علة لجسم؛ و إذا لم‌تحصل هذه المرتبة للسماوي الأشرف، فأولى أن لاتحصل للعنصري الأخسّ فيمتنع عليّة جسم لجسم مطلقاً. و إذا لم‌يكن الجسم علة لجسم فلايكون علة للنفس و لا للعقل، فإنّه إذا لم‌يكن علةَ الأخسِّ فأولى أن لايكون علةً للأشرف[5]؛ و قد عرفت أنّ الهيولى هي مطلق الجسم و أنّ الصورة عرض، فظهر أنّ الجسم ليس بعلة لشيء من الجوهر.

و أمّا الأعراض، فقد جوزّ فيما بعدُ عليّتَه لبعضها، فيجب أن يحمل كلامه على معنى أنّه لايجوز أن يوجِد الجسمُ شيئاً وجوده لنفسه ليخرج الأعراض و يبقى نفي العلية لماعداها. و إتيانه بفاء التعقيب لأجل أنّ هذه المقدمات كلّها قد سلف بيانها من قاعدة الإمكان الأشرف و غيرها[6]، لا لأنّ عدم إيجاد الجسم لشيء موجود لنفسه أو مطلقاً لازمٌ من كون الجسم الحاوي و المحوي لايوجد أحدهُما للآخَر. و ربّما أمكن أن يتأوّل بتأويل هو أسهل

---

١. س: للحاوي.

٢. س: -أشرف من المحوي و أقوى، و قد عرفت ممّا مضى أنّه لايجوز أن يكون.

٣. ت: شيء.

٤. ت: الآخر.

٥. س: -فأولى أن لاتحصل للعنصري الأخسّ ... علة الأخسّ فأولى أن لايكون علةً للأشرف.

٦. مج ٢: -و غيرها.

من هذا، أو يحمل ذلك على سهو وقع في النسخ إن[١] استهجن هذا التأويل و غيره و الله أعلم بالحقائق.

و أمّا تقرير السؤال الأوّل من السؤالين، فهو أنّكم قد اخترتم فيما بعدُ أنّ الحاوي و العقل الذي هو علة المحوي معلولا علةٍ واحدة، فهما معاً في مرتبة الوجود و علة المحوي لاشك في تقدّمها عليه[٢]. فإذا كان الحاوي معها فهو مع الذي هو متقدّم على المحوي و كلّما هو مع المتقدم، فيجب أن يكون متقدماً أيضاً فالحاوي يجب تقدّمه على المحوي؛ و يلزم من ذلك أن يكون الخلأ ممكناً لذاته بمثل ما مرّ.

و الجواب عن ذلك و كذا السؤال الآخر و جوابه هي واضحه غنيّة عن التقرير.

و قوله: «ما مع القبل بالزمان و نحوه»: أراد[٣] بـ«نحو الزمان» ما يقع فيه باقي أقسام التقدم أو بعضها كالشرف و المكان و غيرهما.

قال: و النفس أيضاً، ليست بعلة للجسم؛ فإنّها إن أوجدتْ[٤] بغير توسط جسمها فليست بنفس بل هي عقلٌ و موجد الجوهر كيف[٥] يحتبس عن التجرد المحض لعلاقة عرضيّة. و بتوسط الجسم يلزم ما قلنا من إمكان الخلأ.

أقول: هذه مقدمة أخرى يفتقر إليها في بيان ترتيب الوجود و تقريره أنّ النفس لو أوجدت جسماً لكان إيجادها له إمّا بغير واسطة جسمٍ أو بواسطة جسم[٦]، و القسمان باطلان، فإيجادها للجسم باطل:

أمّا الأوّل، فلأنّ إيجادها بغير واسطة الجسم يدلّ على استغنائها في فاعليتها عنه، و كلّ مجرد يستغني في فاعليته عن الجسم فهو عقلٌ؛ فالنفس لو صدر منها جسم لكان صدوره منها لا من حيث هي نفس بل من حيث هي عقل، و التقدير خلافه.

ثمّ لو كان للنفس مرتبة إيجاد الجسم الذي هو جوهرٌ لَما كانت[٧] تحتبس[٨] عن أن تتجرّد بالكلية عن المادة بسبب العلاقة العرضية التي بينها و بين جسمها؛ فاحتباسها عن ذلك دليل على أنّها ليس لها مرتبة إيجاد الجسم.

---

١. ت: ثم. ٢. س: عليها. ٣. ت: يريد.
٤. آس ٢: وجدت. ٥. ك: كيف موجد الجوهر. ٦. آس ١: + آخر.
٧. س: لكانت. ٨. ت: تحبس.

و أمّا الثاني، و هو أن يوجِد الجسمَ بواسطة جسم آخر فلأنّه يلزم من ذلك إمكان الخلأ، بدليل أنّ المحوي لايكون علة للحاوي لِما مرّ، و لا أحد الجسمين المتباينين للآخر بالبيان السابق، فلم‌يبق إلّا أن يكون الحاوي علةً للمحوي و هو يوجب إمكان الخلأ على الوجه الذي عرفتَه، و عرفت الكلام عليه، و إبطال عليّة الحاوي للمحوي بغيره.

قال: طريق آخر ـ [في أنّ الجسم لايكون علة لجسم آخر]

الهيولى لا فِعلَ لها فيلزم في ذاتها جهتا قبولٍ و فعلٍ، و الصور[1] دون الهيولى لاتفعل بل تختصّ آثارُها بما[2] لها معها علاقةٌ وضعيّة، فلابد من توسط الهيولى؛ و الجسم إذا لم‌يوجد أصلاً، فلا علاقةَ وضعيّة بين الصورة و بينه و لا وساطة للهيولى و لا نسبة إلى ما ليس، بل الأجسام تُعِدّ.

أقول: هذا طريق عام في بيان أنّ الجسم لايكون علة لجسم آخر سواء كان أحد الجسمين محيطاً بالآخر، أو مبايناً له.

و تقريره أنّه لو جاز علّية جسم لجسمٍ لكان الجسمُ الذي هو العلة إمّا أن يفعل بمادّته، أو بصورته، أو بهما؛ و الأقسام الثلاثة باطلة فالمقدّم باطل.

أمّا الأوّل، و هو أن يفعل بالمادة، فلأنّها قابلة للصورة، فلو كانت فاعلة للجسم لكانت الجهة التي باعتبارها هي قابلةٌ غير الجهة التي باعتبارها تكون فاعلةً، فيلزم في ذاتها جهتان، إحداهما للقبول و الأخرى للفعل، فلايكون الهيولى على هذا التقرير بسيطة و فرضت بسيطة، هذا خلف[3].

و ربّما عورض هذا بالنفس، فإنّها مع بساطتها تقبل عمّا فوقها و تفعل فيما دونها. و تندفع هذه المعارضة بأنّ النفس إنّما قبلت و فعلت بحسب أحوال تعرض لها من خارج، لا بسبب إثنينيّة في[4] ذاتها، و لو عرض للهيولى ذلك لَما كانت موجِدة بمجرّدها بل بمشاركة الصورة، إذ لانعني بالصورة إلّا ذلك العارض الذي به الفعل من حيث هو كذلك.

---

١. آس ١، مج ٢: الصورة. ٢. مج ١: لما.

٣. س: ـ فلايكون الهيولى على هذا التقرير بسيطة و فرضت بسيطة هذا خلف.

٤. س: من.

و ممّا يدلّ على أنّ الهيولى لايجوز أن تفعل إلّا بالصورة، هو أنّ الفاعل لايفعل إلّا و هو متشخّص و الهيولى لاتتشخّص؛ و لاتوجد بالفعل إلّا إذا قارنتها الصورة فمع قطع النظر عن مقارنة الصورة إيّاها لايمكن أن تكون فاعلةً و هذا الوجه لم‌يذكره في التّلويحات.

و أمّا الثاني، و هو أن يفعل الجسم بمجرد الصورة فيدل على بطلانه أنّ الصورة لا وجود لها بنفسها بل وجودها في المادة.

و أمّا الثالث، و هو أن يفعل بالمادة و الصورة معاً، لا بمجرد واحد منهما، فهذا يقتضي أنّ الصورة تكون فاعلةً بتوسط المادة لاستحالة أن يكون للمادة من حيث هي مادة فعلٌ:

فإن كانت المادة واسطةً حقيقية حتى تكون الصورة علة المادة، و المادة علة الجسم فالصورة علة العلة؛ و هذا يرجع إلى أنّ المادة فعلت من حيث هي.

و إن كان توسط المادة بمعنى أنّ بها تصل الصورة إلى الشيء فتؤثّر فيه، فهذا يوجب لا محالة أنّ الصورة لاتؤثّر إلّا بعلاقة وضعية بينها و بين ما يؤثّر فيه حتى تكون الصورة بتوسط المادة مرّةً هاهنا، فتؤثّر فيما يلاقيها، أو يجاورها، أو يقابلها؛ و مرّةً هناك، فتؤثّر فيما يلاقيه، أو يجاوره، أو يقابله هناك؛ و هذا يستدعي شيئاً يكون هاهنا أو هناك، حتى يؤثّر الجسم فيه و لأجل ذلك لم‌يكن الشمس يضييء بها أيّ شيء كان، و لا النار يتسخّن بها أيّ جسم اتفق، فلايفعل الجسم إلّا بمشاركة من الوضع فإذا كان الجسم المعدوم لا وضع بين الصورة و بينه فلايجوز[1] أن يكون وجوده منها بواسطة المادة، و إذا[2] عرفت هذا فالمصنّف لم‌يذكر الشرطية لوضوحها.

و قوله: «الهيولى لا فعل لها فيلزم في ذاتها جهتا قبول و فعل»: إشارة إلى إبطال القسم الأوّل من أقسام[3] التالي.

و قوله: «و الصور[4] دون الهيولى لاتفعل»: إشارة إلى إبطال القسم الثاني من أقسامه؛ و ما بعد ذلك إلى قوله: «و لا نسبة إلى ما ليس»: إشارة إلى إبطال القسم الثالث.

و قوله: «بل الأجسام تُعِدّ»: يريد أنّ الأجسام و إن لم‌تكن علّة موجدة للجسم و لا

---

۱. س: بخلاف. ۲. س: فإذا. ۳. س: أصناف.
٤. آس ۱: الصورة.

لأحد[١] جزئيه بالدليل الذي مرّ. فإنّها تجعل المادة في بعض الأحيان مُعَدَّة لقبول صور تفيض عليها من واهب الصور. كالنار الجاعلة مادة ما جاوَرَها بتسخينها إيّاه مستعِداً لقبول الصورة الهوائية من واهبها. و تُعِدّ أيضاً لقبول أعراض. كالشمس المعدّة لمقابلتها لقبول التسخّن من المبدأ المفارق و لهذا تبقى السخونة موجودة بعد زوالها عن المقابلة. و لأجله أيضاً[٢] يبقى كثير من الأعراض موجوداً بعد انعدام مايظنّ أنّه علة موجِدةٌ له.

و اعلم أنّ المصنّف قد استدل في غير التّلويحات[٣] على امتناع عليّة جسم لجسم بوجهين:

أحدهما، أنّه قد وُجِد أشرف الكواكب و أعظمها أصغر فلكاً من كثير ممّا فوقه كالشمس و المريخ و المشتري و زحل ـ كما دلّ عليه علم الهيئة ـ و لو كان الأعلى منها علة للأسفل لَما صحّ أن تكون الشمس أعظم جرماً و أتمّ نوريّة ممّا فوقها، فتكافؤ الأجسام الفلكية من وجوه مختلفة دلّ على عدم عليّة بعضها لبعض؛ و كذا التغالب الموجود في الأجسام العنصرية و كون كلّ منها ينقلب إلى الباقي بحسب غلبة كيفياتها.

و ثانيهما، أنّ النفس الناطقة التي لنا إذا كانت مع كونها جوهراً مجرداً حيّاً تقصر عن إيجاد الجسم، فكيف لايقصر الجسم الذي هو جوهر ميّت عن إيجاد جسم[٤].

و هذان الوجهان يفتقران إلى معاضدة حدس. و ربّما أمكنك أن تستبصر بأنّ الجسم لو أفاد وجود جسم لكانت[٥] هيولى الجسم الذي هو العلةُ متقدّمةً على هيولى الجسم المعلول، و هيولى كلّ واحد منهما مشاركة فى النوع لهيولى الآخر و لاتقع الهيولويّه عليهما بالتشكك[٦]، ليجوز بينهما العلية و المعلولية بطريق كمال و نقص بل بالتواطؤ. فلاتقع بينهما عليّة؛ و لو وقعت لزم تقدّم هيولى المعلول على جسميّة العلة فيتقدّم المعلول على العلة و ذلك محال.

قال: و الجسم و النفس يجوز أن يكونا علةً لعرضٍ ما؛ فإنّ اللازم للماهية أمرٌ مّا، فإذا امتنع رفعُه في الوهم فليس بعلةٍ خارجة و إلّا أمكن فارتفع وَهماً؛ فإذا جاز

---

١. مج ٢: أحد.
٢. س: ـ تبقى السخونة موجودة بعد زوالها عن المقابلة، و لأجله أيضاً.
٣. حكمة الإشراق، ص ١٣٩، ١٤٥.
٤. حكمة الإشراق، ص ١١٩.
٥. ت: لكان.
٦. س، آس ١: بالتشكيك.

أن تكون علةً لعرضٍ ما فيثبت جواز العلّية، بلى[١] الأمور التي هي كالمقدار و ما ذكر[٢] ممّا لايترجّح بالجسميّة و لايستوي فيها، لها علل من خارج كالعقول.

و قال المحصّلون: إنّ جزئيات نوع واحد لايوجِد[٣] بعضُها بعضاً لعدم الأولويّة بحسب الماهية فالعقول ليست من نوع واحد.

و أيضاً، لو[٤] اتّفقت أنواعها لاتّفقت آثارها من الأفلاك؛ فإنّ النوع الواحد لايلزمه المختلفات المتقابلة. و الأفلاك ما اختلفت أمكِنَتُها و حركاتها إلّا و هي مختلفة الطبائع، و كلّها بالنسبة إلى العالَم العنصري «طبيعة خامسة».

و أيضاً، لو كانت الأفلاك من نوع و أمكن الانقسامُ على النوع، فيمكن على الشخص فينخرق[٥] و ليس كذا. و لو أنّها[٦] من نوع واحد لاتّصل بعضها ببعض و ليس كذا.

و أيضاً، لو كانت العقول أو الأفلاك من نوع واحد لكان الامتياز بالعوارض؛ و قبل الاتفاقات و الحركات لا أولويّة للحوقِ بعضٍ[٧] ببعض، إذ الطبيعة النوعيّة يستوي استحقاقُ أشخاصها بحسبها لِما يمكن من العوارض.

أقول: إنّ هذا الكلام يشتمل على بيان أنّ الجسم و النفس يصحّ أن يكونا علّة لغرضٍ، و أنّ العقول مختلفة بالنوع أي نوع كلّ واحد منها في شخصه، و أنّ الأفلاك كذلك أيضاً.

و قوله: «فإنّ اللازم للماهية أمرٌ مّا، فإذا امتنع رفعه في الوهم فليس بعلّة خارجة و إلّا أمكن فارتفع وهماً»: معناه أنّ لازم الماهية كزوايا المثلث إذا كانت[٨] ممتنعة الرفع عن تلك الماهية في الوهم، كالزوايا المذكورة[٩] فليس لحوقها بعلة خارجة أي بسبب فاعل خارج عن الماهية الملحوقة، إذ لو كان بفاعل خارج لكان مع قطع النظر عن ذلك الفاعل ممكن اللحوق و اللالحوق بالماهية، و[١٠] إذا أمكن عدم لحوقه بها أمكن أن ترفع في الوهم عنها فكان يصحّ تصور مثلث دون زواياه الثلاث و المقدّر خلاف ذلك.

---

١. مج ١: بل.
٢. ك: ذكروه.
٣. ك: لو يوجِد.
٤. مج ٢: فلو.
٥. ك: فتتخرّق.
٦. مج ١: و لونها.
٧. آس ٢: بعضها.
٨. مج ١: كان.
٩. مج ٢: ـ كالزوايا المذكورة.
١٠. س: ـ و.

و **قوله**: «فإذا جاز أن تكون علة لعرضٍ ما فيثبت جواز العلية»؛ يريد أنّه كما جاز علّية ماهية الجسم لعرض فيها لازم لها كوجوب زوايا المثلث بمجموع أضلاعه، فكذلك يجوز عقلاً أن يحصل من بعض الأجسام ـ إذا وجد[1] قابلٌ ـ أثرٌ واجبٌ بذلك الجسم و ذلك القابل و لا شكّ أنّ النفس يصدر عنها تحريكات توجب وجودها باعتبار إرادات جازمة و شرائط.

و **قوله**: «بلى الأمور الذي هي كالمقدار و ما ذكر ممّا لايترجح بالجسمية و لايستوي[2] فيها لها علل من خارج كالعقول»: يريد بالمقدار لا مطلق المقدار بل المقدار المخصّص، فإنّ المخصّص هو الذي لايترجّح بالجسم و لايستوي في أفراده لاختلاف الأجسام في خصوصيات المقادير، و إن اشتركت في المقدار العام و كذا حال جميع ما ذكر في العلم الطبيعي؛ و بيّن أنّ الجسم لايرجّحه و يختلف فيه أفراده و ما بيّن به اختلاف العقول بالنوع، و اختلاف الأفلاك فيها أيضاً، فهو إنّما يتمشّى لو لم‌نجوّز[3] اختلافها بالكمال و النقص، أو[4] إن جوّزناه جعلنا الاختلافَ به اختلافاً بالنوع. و وجه ذلك لايخفى عليك بعد علمك بما سلف من الأصول، و يختصّ بيانه لاختلاف نوع الأفلاك[5] ببحث آخر مستفاد من بعض كتب المصنّف و هو أنّ الاستدلال باختلاف حركاتها على اختلاف حقائقها ينافي اعترافه بأنّ ذلك لاختلاف معشوقاتها، و إذا كانت الحركات لأغراض مختلفة لايلزم من ذلك اختلاف نوع المتحركات فإنّ النوع الواحد لايمتنع أن يختلف أغراضه.

و «الطبيعة الخامسة» هي معنى مشترك بين جميع الأفلاك يقتضي اشتراكها في استدارة الأشكال و الحركات و امتناع زوالها عن الأمكنة. و الباقي من فوائد ألفاظ الكتاب هو ظاهر عند من أتقن[6] المباحث السالفة فيه.

قال:

فصل [١ ـ في كيفية صدور الكثرة]

و إذ لايصدر من الحق الأوّل إلّا واحد، فإن استمرّت السلسلةُ في اقتضاء

---

١. ت: وجدنا.　٢. مج ٢: فلايستوي.　٣. س: لم‌يجز.

٤. س: و.　٥. س: ـ لاختلاف نوع الأفلاك.

٦. آس ١: أيقن.

الواحد فلاينتهي إلى الجسم أبداً و[۱] لايوجَد[۲]، و لكنّه قد وُجِد، فلابدّ من وقوع كثرة في واحد.

و أيضاً، لاتصدر الأفلاك كلّها عن عقل واحد أخيرٍ؛ إذ[۳] علمتَ أنّ لكلٍّ معشوقاً آخر فليس إلّا أنّ المعلول الأوّل له إمكانٌ من نفسه و وجوبٌ بالأوّل و تعقُّلُ[٤] الاعتبارين و ذاتِه.

قالوا: فلتعقّله لوجوب وجوده و نسبته إلى الحق الأوّل، يقتضي أمراً أشرف و هو عقل آخر؛ و بتعقّلِه لإمكانه من نفسه أمراً آخر، هو جِرم الفلك الأقصى إذ الإمكان أخسّ الجهات[٥] فيناسب المادة؛ و باعتبار تعقّلِه لماهيته نفسَ هذا الفلك المحرِّك له بالشوق إليه؛ ثم من الثاني بالتثليث أيضاً عقلٌ، و فلكُ الثوابت، و نفسُه؛ و من الثالث عقلٌ، و فلكُ زحل، و نفسُه؛ و هكذا إلى أن تتمّ الأفلاك التسعة.

و العقل العاشر باعتبار تعقل إمكانه يحصل منه الهيولى المشتركة التي للعناصر، و باعتبار تعقّل ماهيته صورها، و باعتبار نسبة الوجوب إلى المبدأ نفوسَنا[٦] الناطقة. و إنّما[۷] ذلك بمعاونة الأجرام السمائية المناسبة باشتراك كلّها في حركة دورية لاشتراك العنصريات[۸] في مادة واحدة الموجبة بذلك الاشتراك في الحركة استعداد عود هذه إلى شيء واحد، و بافتراق حركاتها افتراق أنواع الصور.

و هذا العاشر لكثرة المعاونات و الموجبات للاستعدادات المختلفة يكثر فيضه، و الفاعل بجهة واحدة يجوز أن يفعل مختلفات لاختلاف القوابل.

و اعتبرْ بشعاع الشمس الواقع على الزجاجات المختلفة اللون.

و العقل لايتغيّر أصلاً، إذ يتسلسل تغيُّره إلى أن ينتهي إلى تغيّر واجب الوجود لأنّه ليس في عالم الحركات بل يحصل منه ما لم‌يحصل للقوابل المختلفة الاستعداد[۹] بالحركات السمائية.

---

۱. آس ۲: أو.
۲. مج ۲: فلايوجد.
۳. آس ۲: + قد.
٤. مج ۱: يعقل.
٥. آس ۲: ـ الجهات.
٦. آس ۲: نفسنا.
۷. آس ۱: إنّ.
۸. ك: العنصاريات (قطعاً غلط چاپی).
۹. مج ۱: الاستعدادات.

أقول: هذا هو الكلام في كيفية ترتيب وجود الممكنات عن البارئ جلّ جلاله و تقريره أنّ الصادر الأوّل منه تعالى لايجوز أن يكون أكثر من واحد ـ لِما مرّ ـ فلايخلو إمّا أن يصدر عن كلّ واحدٍ واحدٌ من غير أن يوجد عن شيء من المعلولات اثنان، و لا واحد فيه تركيب خارجي، أو لا يكون الأمر بهذه المثابة:

فإن كان الأوّل، لزم أن لايوجد الجسم البته لأنّه مركب و ليس أحد جزئيه علة تامة للآخر، و اللازم باطل لمشاهدتنا لوجود[1] الأجسام، فالملزوم و هو أن يستمرّ كون الصادر عن كلّ واحد[2] واحداً باطل أيضاً.

و يدل على بطلانه أيضاً وجهٌ آخر غير مذكور في الكتاب و هو أنّ ذلك لو كان صحيحاً لَما وجد موجودان[3] إلّا في سلسلة العلية و المعلولية، و ليس الأمر كذا، فإنّ الطبائع الأربعة لا ترتيب فيها و لا ترتيب بين الإنسان و الفرس و لا بين النخل و الكُرم و بين السواد و البياض و غير ذلك ممّا يتعذر إحصاؤه.

و إن كان الثاني، فلابدّ و أن يصدر عن واحد من المعلولات أكثر من واحد و هذا الواحد الذي صدر عنه الكثرة لايجوز أن يكون واحداً من جميع الجهات و إلّا لم‌يكن مصدراً للكثرة ـ كما عرفت ـ فلابدّ فيه من اعتبار كثرة أيضاً و هو المراد **بقوله**: «فلابدّ من وقوع كثرة في واحد». و هذه الكثرة فيه إمّا كلّها من ذاته، أو كلّها من علته البسيطة، أو بعضها من ذاته و بعضها من علّته:

[١] لكن ليس كلها من ذاته و إلّا لم‌يكن معلولاً.

[٢] و لا كلّها من علته و إلّا لَصدر عن الواحد البسيط من غير واسطة و لا تعدد اعتباراتٍ أكثر من واحد.

[٣] فتعيّن أنّ البعض من ذاته و البعض من علته.

و إذا ثبت هذا، فإمّا أن يوجد عن كلّ عقلٍ عقلٌ كذلك حتى ينتهي العقول، ثم يبتدئ وجود الأفلاك نفوسها و أجرامها، أو لايكون الترتيب كذلك؛ و الأول يقتضي أن تكون الأفلاك بما لها من النفوس صادرةً كلُّها عن العقل الأخير لامتناع أن يوجِد الجسم جسماً، أو

---

١. ت: الوجود. ٢. س: ـ واحد. ٣. ت: موجدان.

نفساً، و كذا النفس؛ و لأنّه قد ثبت أنّ لكلّ فلك معشوقاً من العقول غير العقل المعشوق لغيره، و لولا تعقّله[۱] به بمعلوليةٍ مّا لَماكان عشقه له أولى من عشقه لعقلٍ غيره[۲]، و هذا الوجه الأخير هو المذكور في الكتاب و إليه أشار بقوله: «إذ علمت أنّ لكلٍّ معشوقاً آخر» فقد بان من هذه[۳] الجملة وجوبُ أن يصدر عن عقلٍ عقلٌ و فلكٌ لأجل كثرة في العقل الذي هو علة لهما، بعضها من علته و بعضها من ذاته، فيجب أن ننظر الآن أنّه:

كيف يمكن ذلك؟

و ما هو الأمر الذي من العلة و الأمر الذي من الذات؟

و أنّه بأيّ الاعتبارين[٤] يصدر عنه العقل و بأيّهما يصدر عنه الفلك؟

و أنّ[٥] الأمر الذي صدر عنه الفلك كيف انقسم إلى اعتبارات حتى وجد عن بعضها نفسُه، و عن بعضها جرمُه؟

و ما هو الاعتبار المناسب لهذا و الاعتبار المناسب لذاك؟

و كيف انتهى الأمر إلى وجود عالم الكون و الفساد؟ و ما فيه من التغيّرات؟ و ما يتعلق به من النفوس؟

فهذه مباحث سته أتكلّم في كلّ واحد منها ليتّضح بذلك ما في الكتاب، و يظهر كيفية ترتّب[٦] الأسباب و المسبّبات و كيفية ارتقائها إلى واحد هو مسبِّب الأسباب ـ جلّ و علا ـ و كلّ ذلك على طريق الإجمال لِتعذّر الإحاطة به على الوجه التفصيلي:

البحث الأوّل
في أنّه كيف يمكن أن يكون في ماهية العقل الصادر عن الواحد الحقيقي كثرة بعضها من علته و بعضها من ذاتها

و الوجه في ذلك أنّ المبدأ الأوّل يجب أن تكون هويّة معلوله مغايرة له و مفهوم كونه

---

۱. آس ۱: تعلقه.

۲. س: ـ و لولا تعقّله به بمعلوليةٍ مّا لَماكان عشقه له أولى من عشقه لعقلٍ غيره.

۳. س: بان هذا.　　٤. آس ۱: اعتبارين.　　٥. س: إلى.

٦. مج ۲: ترتيب.

صادراً عنه غير مفهوم كونه ذا هوية؛ فهاهنا أمران معقولان: ما صدر عن الأوّل و هو المسمّى بـ«الوجود»، و الهوية اللازمة لذلك الوجود و هي التي تسمّى بـ«الماهية»، و هذه تتبع الوجود من جهة أنّ المبدأ لو لم‌يفعل شيئاً لَما كانت أصلاً، و يتبعها الوجود في العقل لكونه صفة لها و بقياس الماهية وحدها إلى الوجود يعقل الإمكان، و بقياسها مع النظر إلى المبدأ يعقل الوجوب بالغير، و يلزم من كون وجود المعلول لذاته أن يكون عاقلاً لذاته. و إذا اعتبر ذلك مع المبدأ لزم أن يكون عاقلاً له، و يَعقل إمكانَه و وجوبه به أيضاً.

البحث الثاني
في الأمر الذي للمعلول من علته و الأمر الذي له من ذاته

أمّا الذي من ذات المعلول فهو هويتُه و إمكانُه و وجودُه و تعقُّلُه لذاته؛ و الأوّلان منهما هما من حيث كونه بالقوّة، و الأخيران هما من حيث كونه بالفعل. و أمّا الذي للمعلول مستفاداً من علته فهو وجوبه و تعقُّلُه لمبدئه مع هذه الكثرة؛ فالمعلول الأوّل بالحقيقة ليس إلّا شيء واحد بسيط في الخارج هو العقل، و هو يتناول هذه الأمور في الذهن تضمّناً و التزاماً، و هذان البحثان هما معنى قوله: «فليس إلّا أنّ المعلول الأوّل له إمكان من نفسه و وجوب بالأوّل و تعقل الاعتبارين و ذاته». و لفظة «الذات» متضمّنة للماهية و الوجود: فيكون مجموعُ ما أشار إليه من الاعتبارات التي للمعلول الأوّل ثمانيةً: الماهية، و الوجود، و الإمكان، و الوجوب، و تعقل الإمكان، و تعقل الوجوب، و تعقل الماهية، و تعقل الوجود.

البحث الثالث
في أنّ الذي صدر عنه العقل و الفلك، هل صدر عنه العقلُ بالاعتبار الذي له[1] من مبدئه، و الفلك بالاعتبار الذي له[2] من ذاته أو بالعكس من هذا

الحق في[3] ذلك أنّه إذا استند معلولان أحدهما أشرف من الآخر إلى علتين كذلك أيضاً، وجب أن ينسب المعلول الأشرف إلى العلة الأشرف، و المعلول الأخسّ إلى العلة الأخسّ، و

---

١. س: ـ له. ٢. س: ـ له. ٣. س: من.

قد تحقّقتَ هذا من قاعدة الإمكان الأشرف، و لا شكّ أنّ العقل أكمل و أشرف من الفلك، و ما للمعلول من علته أشرف ممّا له من ذاته فإذا نسبنا الأشرف إلى الأشرف و الأخسّ إلى الأخسّ، كان صدور العقل عنه باعتبار ما له من العلة، و صدور الفلك عنه باعتبار ما له في ذاته.

البحث الرابع
في أنّ الأمر الذي للمعلول من ذاته كيف انقسم إلى اعتبارات حتى وجد عن بعضها جرمُ الفلك و عن بعضها نفسه

و هذا قد عرفتَه من أثناء البحثين الأوّلين تبعاً لهما فلا حاجة إلى إعادته.

البحث الخامس
في أنّ الاعتبارات التي للمعلول من ذاته ما هو الأنسب أن يكون منها علة لجرم الفلك، و الأنسب أن يكون علة للنفس المحرِّكة له[1]

و هذا أيضاً يرجع إلى قاعدة الإمكان الأشرف، و لا شكّ أنّ الإمكان و تعقله هو أخسّ الجهات، لأنّه للمعلول من حيث هو بالقوّة لا من حيث هو بالفعل، فيجب أن ينسب إليه أخسّ المعلولين، و هو جرم الفلك الذي هو هيولى لصورته النوعيّة و قد عرفتَ أنّ الهيولى باعتبارها تكون الجسم بالقوة لا بالفعل، و هذا وجهٌ مناسبةٌ أيضاً في كون جرم الفلك معلولاً بالاعتبار المتعلق بالإمكان. و إذا كان كذا فالأنسب الذي يجب[2] أن يكون باعتباره تصدر النفس الفلكية[3] هو ما لعلّة الفلك من ذاته، و هو له من حيث هو بالفعل و ذلك هو الوجود و تعقُّل الذات. و هذه الأبحاث الثلاثة بها يتبيّن معنى ما ذكره من **قوله**: «قالوا فلتعقّلِه لوجوب وجوده» إلى **قوله**: «و هكذا إلى أن تتم الأفلاك التسعة»: و إنّما حكى أنّهم قالوا ذلك و لم ينسبه إلى نفسه لأنّ فيه عدة أحكام غير مجزوم بصحتها:

---

١. س: ـ له.
٢. ت، س، مج ٢: فالأنسب إلى.
٣. ت: + و.

[١] فإنّا لانجزم بأنّ العقل الأوّل علة للفلك الأعلى.

[٢] و لا بأنّ العقول متوالية في علّية الأفلاك المتوالية على حسب تواليها.

[٣] و لا أنّ الأفلاك هي التسعة المذكورة لا غير.

[٤] و لا أنّ[١] بهذه الاعتبارات بأعيانها حصل ما حصل عن العقل.

[٥] و لا أنّ[٢] العلة لكلّ فلك كلّي بما فيه من الأفلاك و الكواكب و غيرها هو عقل واحد باعتبارات.

[٦] و لا أنّ[٣] المتعلق بالفلك الكلّي هو نفس واحدة.

[٧] و لا أنّ[٤] فلك الثوابت من العقل الثاني و فلك زحل من العقل الثالث و أنّ العقل العاشر هو المقتضي لعالم الكون و الفساد.

بل المجزوم به أنّ العقول مستمرّة باستمرار الأفلاك، و أنّها ليست أقلّ عدداً منها، و أنّ العقل لايصدر منه شيئان فصاعداً باعتبار واحد.

و كأنّ قائل هذه الأشياء التي لم‌يقع لنا الجزم بها، إنّما قصد أن يجعلها مثالاً و أنموذجاً و تمهيداً لكيفية صدور الكثرة عن الواحد لا على وجه الجزم و القطع و عدم الاحتمال لِما يغايرها.

و أشار بالتثليث إلى صدور العقلِ، و جرمِ الفلك، و نفسِه، عن عقل واحد بالاعتبارات الثلاثة التي ذكرها.

البحث السادس

في كيفية وجود عالم الكون و الفساد و ما يحصل فيه من التغيّرات و ما يتعلق ببعض الكائنات التي فيه من النفوس و الخواص و الكيفيات

و إليه أشار بما ذكره من **قوله**: «و العقل العاشر» إلى **قوله**: «بل يحصل منه ما لم‌يحصل للقوابل المختلفة الاستعداد بالحركات السمائية» و قد عرفت أنّ كون العقل العاشر هو الذي

---

١. س: و لأنّ.
٢. س: و لأنّ.
٣. س: و لأنّ.
٤. س: و لأنّ.

يحصل منه ذلك بالاعتبارات المذكورة على الوجه المذكور غير متيقّن؛ بل الأشبه أنّه إنّما ذكر على سبيل التمثيل كما مرّ، و المتيقّن هو الافتقار إلى معاونة حركات الأجرام السمائية في حدوث ما يحدث عن العلل الثابتة إذ لايتحصّل وجوده عنها إلّا بأمر حادث أو أمور حادثة ـ كما علمت ـ و أنّ لاستعدادات القوابل مدخلاً[۱] في ذلك، و أنّ العقول لايجوز عليها التغير لما بيّن في الكتاب. و هذه جملة أفصّلها نوعَ تفصيل، و إن كان أكثره قد سبق متفرقاً[۲] في الطبيعيات و غيرها.

فأوّل ما يجب أن تعلمه أنّ الأجسام و ما يتعلق بها من النفوس من حيث هي نفوسٌ لمّا[۳] ثبت أنّه لايجوز أن تكون موجِدةً لجسم و لا نفسٍ، وجب أن تكون الأجسام الأسطقسّية[٤] من معلولات العقول أيضاً؛ و لميجز أن تكون الأجسام السمائية و لا نفوسها علّة لها. و لأجل أنّ الأسطقسات كائنة فاسدة يجب أن لايكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها، بل لابدّ أن يكون ما يقبل نوعاً من الحركة و التغيّر معيّناً في وجودها، و ليس ذلك إلّا الأجرام السمائية كما علمت. و لمّا كانت هذه الأجسام مؤلّفة من هيولى مشتركة و صور مختلفة، و كان كلّ واحد منها قابلاً للتغير و الحركة في حدّه، كان الأنسب أن يكون اشتراك مادّتها يؤثّر فيه اشتراك في الأجرام السمائية، و اختلاف صورها يؤثّر فيه اختلاف في تلك الأجرام و لا شك في اشتراك الأفلاك في الطبيعة الخامسة المقتضية للحركة المستديرة فيناسب أن يكون لمقتضي تلك الطبيعة تأثير في وجود المادة المشتركة، و يكون ما يختلف فيه مبدأ تهيّؤها للصور المختلفة؛ و ليس الحكم بذلك جازماً إنّما هو من طريق الأولى و الأنسب.

ثمّ إنّ الأمور الكثيرة المشتركة في النوع أو الجنس لايكون بلا مشاركة من واحد معيّن علة لذات واحدة، و إنّما يُقيمها غيرها فلايوجد إذن هذا الواحد عنها إلّا بارتباط بواحد يعيدها إلى شيء واحد؛ فالعقل هو الذي يفيض منه بمعاونة[٥] الحركات السمائية مادة فيها

---

۱. س: فإنّ الاستعدادات القوابل مدخل.
۲. آس ۱: مفترقاً.
۳. مج ۲: كما.
٤. ت: الأستقصّية و ساير مشتقات آن نيز.
٥. س: بمعلوله.

رسم صور[١] العالم الأسفل من جهة الانفعال كما أنّ في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل، فالمادّة اصل وجودها من العقل و كونها بحيث تقبل التغير و الحركة من الأجرام السمائية.

و تخصُّص[٢] المادة بصورة دون أخرى ليس[٣] من العقل بل لابدّ من سبب آخر، و لايكون في أوّل الأمر إلّا من الأجسام الفلكية إذ يستفيد المواد بسبب اختلاف نسبها إليها استعداداتٍ مختلفةً، فإذا استعدتْ قبلت الصورة من المفارق. و يجوز أن يكون الاستعداد أيضاً لبعضها من بعض كما يلاقي النار الهواء، فيفيده استعداد قبول الصورة النارية فيفيض عليه من الجوهر العقلي. و لو كانت المادة على تهيّؤها العام[٤] لتشابهت نسبتها إلى الصور فلابدّ من استعداد خاص بعد العام، و ذلك الاستعداد الخاص هو الذي به يترجّح صلاحية قبول إحدى الصورتين على الخصوص، فتكون القوّة على وجود الشيء و عدمه بالسواء و الاستعداد للوجود وحده بأن تصير إحدى القوتين أولى من الأخرى كما أنّ مادة الهواء قابلة لصورة النارية و المائية بالسواء، و لكن غلبة البرد تجعلها لقبول صورة المائية أولى فينقلب ماء بقبول صورة المائية من المفارق عند استفادة الاستعداد من السبب المبرِّد؛ فمن هذا الوجه يكون[٥] وجود الأجسامِ القابلةِ للكون و الفساد.

ثم يحدث بامتزاج هذه العناصر كائنات كثيرة، فمنها: حوادث الجوّ من البخار و الدخان و الشُهُب و غير ذلك ممّا ذكر في العلم الطبيعي؛ و يتكوّن منها أيضاً المعادن و النبات و الحيوان.

و سبب اختلاط العناصر و امتزاجها حركات تحصل فيها من الحرارة و البرودة الصادرة من الأجسام السمائية فتستفيد الاستعداد منها، ثم تفيض الصورة من واهب الصور؛ فللجواهر المعدنيّة مزاج خاص يُعِدّ[٦] لقبول صورها، و للنبات مزاج آخر أتمّ، و للحيوان مزاج أتمّ ممّا للنبات. و تختلف أمزجة هذه الكائنات الثلاثة بحسب اختلاف أنواعها و أصنافها و أشخاصها. و أتمّ هذه الامتزاجات مزاج نوع الإنسان الذي به استعد لقبول صورة الإنسانية.

---

١. س: فيه رسم صورة.
٢. ت، مج ٢: تختص.
٣. ت، آس ١: لايكون.
٤. ت، آس ١: العالم.
٥. «يكون» از «كان» تامه است.
٦. س: معدّ.

و سبب هذه الاستعدادات الحركات السمائية و الأرضية و اشتباكها؛ و سبب صورها و النفوس المتعلقة بها هو الجوهر المفارق؛ فلاتزال السمائيات مفيدة للاستعدادات، و المفارق مفيد للصور و النفوس، حتى يتمّ بهما دوام وجود العالم السفلي.

فهذا سبب حدوث هذه الحوادث و لا حادث إلّا و هو منفعل عن حركات السمائيات [۱]؛ فلهذا لو كانت السمائيات أو شيء منها حادثاً لافتقرتْ إلى أفلاك أخرى متحرّكة على الدوام حركةً دوريّة فتكون هي التي كلامنا فيها؛ فالسمائيات ثابتة دائمة على حالة واحدة في ذواتها و أعراضها القارة، لكن تحصل بحركاتها المختلفة اختلاف إضافات لها كالتثليث و التربيع و التسديس و المقارنة و المقابلة، و أصنافٌ من الاختلاف في مطارح شعاعاتها و امتزاجات تقع بينها ليس في قوّة البشر استيفاء جميعها. و بتلك حصلت الاستعدادات المختلفة في عالمنا هذا.

فالخير فائض على الكلّ من المبدأ الأوّل بواسطة العقول. و الفيض عام و المبادئ العالية لاتبخل بالإفادة و إنّما لايحصل [۲] بعض الكمالات لقصور في القابل لا لمنع من جهتها.

و لايمكن أن يكون العالم أتمّ ممّا هو عليه كما علمتَ. و لو أنّ المادة التي منها خلق الذباب قبلتْ صورة أكمل من صورة الذباب مثلاً، لفاضت تلك الصورة من واهبها إذ لا بخل هناك و لا منع.

و العقول فيّاضة بالطبع كما يفيض النور من الشمس على الهواء و الأرض و المرآة و الماء فيختلف أثره حتى لايظهر في الهواء، و يظهر على الأرض من غير انعكاس شعاع، و يظهر في المرآة و الماء [۳] و ينعكس الإشراق لا لِتفاوت [٤] جاء من الشمس بل لاختلاف استعداد المواد. و لولا أنّ الذباب خير من مادته لو تركتْ بغير صورة الذبابية لَما وُجِد.

و العقول لو صحّ عليها التغير مع أنّه لا علاقة لها بالأجسام و لا هي داخلة تحت الحركات لوجب أن لايكون لتغيرِها سببٌ إلّا تغيّر علتّها الفاعلية، و يعود الكلام في سبب تغيّرها متسلسلاً حتى يُؤدّي إلى تغيّر واجب الوجود لذاته و ذلك محال.

---

١. نسخه «ت» در تمام مواضع و «س» در بيشتر مواضع: السماويات.

٢. مج ٢: لايتحصل. ٣. س: ـ و الماء. ٤. آس ١، س: لالتفات؛ ت: لا تفاوت.

فالعقل لا يمكن أن يحصل منه ما لم يكن حاصلاً إلّا لأجل القوابل المختلفة الاستعداد و ليس اختلاف الاستعدادات [١] فيها إلّا بسبب الحركات السمائية و هذا تتحقّقه من أصول قد تكرّرَ تقريرها و تمهيدها.

و اعلم أنّه قد سبق بيان أنّ الصور النوعيّة من قبيل الأعراض، و أنّ الجسم ليس محض الجوهر، و أنّه يجوز أن يوجِد الجسم و كذا النفس عرضاً. فالحكم بعد هذا بأنّ الصور صادرة من العقل غير موثوق به إلّا بدليل منفصل لاحتمال صدورها من النفس الفلكية أو [٢] الجرم الفلكي أو غيرهما [٣]. و أمّا الصور الكمالية [٤] المجردة و هي النفوس الناطقة فلابدّ و أن تكون صادرة عن العقل؛ وكذا الجسم المطلق الذي هو هيولى مشتركة بين العناصر و معاونة الأجرام الفكلية في ذلك قد عرفت على أيّ وجه هي.

قال: سؤال: فلِم لايصدر عن واجب الوجود كذا؟

جواب: أمّا ما يفرض عند اقتضاء جميع الوجود لا إمكان [٥] لفرضِ حركة و استعدادِ مادةٍ؛ فلايصدر عنه إلّا واحد. و يكون أزلياً و إلّا يوجب التغيّر، إذ ليس ممّا يتغير حينئذ إلّا الفاعل [٦]؛ و بعد هذا الترتيب إن حصل عنه [٧] شيء آخر في المواد، فينقسم فعله إلى ما من شأنه أن يكون في المادة، و إلى ما من شأنه أن لايكون و هو المعلول الأوّل، فيتكثّر؛ تعالى عن ذلك.

ثم إذا أثّر في المادة و معلولاته من العقول أفادتْ وجودَ العقول و النفوس و الأجرام الفلكية، فصار معلولُ معلولِه أشرفَ من معلوله بلا واسطة، هذا محال.

أقول: تقرير هذا السؤال هو أنّه إذا جاز صدور المتغيّر عن الثابت، و الحادث عن الدائم بسبب اختلاف استعداد القوابل و بمعاونة حركات السمائية، فلِم أسندتم حوادث هذا العالم السفلي إلى العقل و لم تستندوها [٨] إلى واجب الوجود لذاته، بحيث يكون هو المبدأ لها بشرط الاستعداد في المواد القابلة الذي هو من موجبات الحركات الفلكية؟

---

١. س: -و ليس اختلاف الاستعدادات.
٢. س: و.
٣. س: غيرها.
٤. س: الكلية.
٥. مج ١: لامكان.
٦. مج ١: الفاعلي.
٧. آس ١: -عنه.
٨. ت: لم تستندونها.

و قد أجاب عنه من وجهين:

أحدهما، أنّه لو جاز صدور الحوادث عنه في المواد، لكان إمّا بعد ترتيب العقول و الأفلاك على الوجه الذي هي عليه في نفس الأمر أو لا بعد ترتيبها؛ و القسمان باطلان فمقدم الشرطيّة باطل. أمّا كون صدور الحوادث المادية منه لا بعد ترتيب العقول و الأفلاك فيدلّ على بطلانه أنّ فرض حركة و استعداد مادة لايمكن إلّا و العقول و الأفلاك قد فُرِض حصولُها، لأنّ الحركة و الاستعداد حاصلان من حركة الأفلاك، و الأفلاكُ حاصلة من العقول. و لولا التشبّه بها لَما كانت نفوس الأفلاك محرّكة لها، و كلّ ما حصل من شيء فهو[۱] بعده في مرتبة الوجود بعديّةً بالذات و لايمكن فرض ما هو بعد إلّا بعد فرض ما هو قبل. و بهذا يتبيّن معنى **قوله**: «عند اقتضاء جميع الوجود لا إمكان لفرضِ حركة و استعداد مادة»، و الوجه في ذلك أنّ عند هذا الاقتضاء لاتكون العقولُ و الأفلاك قد ترتّب وجودها فلايمكن[۲] فرضُ ما يفتقر إليها عند فرض عدمها.

و أمّا **قوله**: «فلايصدر عنه إلّا واحد و يكون أزلياً و إلّا يوجب التغير إذ ليس ممّا يتغير حينئذ إلاّ الفاعل»: يريد أنّ عند الاقتضاء المذكور لايمكن صدور الحوادث المادية:

أمّا أوّلاً، فلأنّها كثيرة و معلوله الأوّل لايكون إلّا واحداً.

و أمّا ثانياً، فلأنّ لوجودها إبتداءاً زمانياً و ذلك المعلول الواحد لايمكن أن يكون إلّا أزلياً للبيان الذي ذكر.

و أمّا كون هذه الحوادث تصدر عنه بعد ترتيب العقول و الأفلاك، فالذي يدل على امتناعه هو **قوله**: «فينقسم فعله إلى ما من شأنه أن يكون في المادة، و إلى ما من شأنه أن لايكون، و هو المعلول الأوّل فيتكثّر تعالى عن ذلك».

و **أمّا الوجه الثاني**[۳] من الجواب، فهو أنّه قد ثبت في ما مضى أنّ من العقول ما يجب به عقل و نفس و جسم سماويّ؛ و من المعلوم أنّ العقل المعلول لعقلٍ آخر أشرف من الحوادث التي في المواد لذاته فلو كان الواجب كذا و كذا النفس و الجسم السماوي[٤] مؤثّراً في شيء

---

۱. س: و هو.　　　۲. س: و لايمكن.　　　۳. س: الثالث.

٤. آس ۱: في المواد و كذا للنفس و الجسم السماوي فلو كان الواجب لذاته.

من المواد بغير واسطة، لكان معلول معلوله و هو العقول و النفوس و الأجرام الفلكية أشرف ممّا فرض أنّه معلوله بلا واسطة، و هو ما أثّر في المادة. و بطلان ذلك معلوم من قاعدة الإمكان الأشرف، و ألفاظ الكتاب في تقرير هذا الوجه ظاهرة غنيّة عن البيان.

قال: سؤال: كيف فعل العقلُ بتوسط الإمكان، و قلتَ الإمكان لايزيد في الأعيان على ذات الممكن؟ و أيضاً لو حصل منه للإمكان [1] شيء فكان [2] كلّ ممكن كذا حتى الأجسام؛ ثم الإمكان عدمي كيف يُفعَل بتوسطه؟

جواب: أهملتَ في السؤالين الأوّلين قولنا: إنّ العقل بتوسط ما يعقل من إمكانه يفعل شيئاً، و «الإمكان» في التعقل زائد؛ و إذا فعل شيء بخصوصه [3] بتوسط أمر شيئاً لايلزم أن يشاركه عديم تلك الخصوصية فيه؛ و التعقل للإمكان ليس بعدمي.

و العدميُّ قد يقال:

[١] لِما يدخل في مفهومه العدم كالسكون.

[٢] و على ما لايتصور بقاؤه كالحركة.

[٣] و لصفةٍ وجوديّة موضوعُها باعتبارها يوجب لا استحقاق وجوده كالإمكان.

[٤] و على ما ليس له إلّا جهة القبول و القوّة، و لايخرج بالفعل إلّا بأمور زائدة عليه من الصور و غيرها كالهيولى.

و يقرب هذا الاعتبار ممّا قبله و ليس [4] هذا العدمي هو المعدوم فهاهنا اعتبارات لاتُخلّ بما نحن فيه.

أقول: إنّ هذا السؤال يشتمل على أسئلة ثلاثة:

أحدها، أنّ «الإمكان» قد بُيّن في القسطاس و غيره أنّه لايزيد في الأعيان على ذات الشيء الذي هو إمكانه، و ذكرتم في ترتيب الوجود أنّ العقل بتوسط الإمكان يصدر عنه جرم الفلك، و من المعلوم أنّ ما لايزيد على ذات الشيء الواحد في الأعيان، فلايحصل

---

١. آس ١: حصل من الإمكان. ٢. مج ١، مج ٢: وكان. ٣. مج ١، مج ٢: لخصوصية.
٤. ك: فليس.

للذات به كثرةٌ يقتضي بسببها أن يصدر عنه شيء[1] لولاها لَما صدر، فكيف قلتم إنّ العقل يفعل شيئاً بتوسط الإمكان مع اعترافكم بأنّ الإمكان لايزيد في الأعيان على ذات الممكن فلايكون زائداً على ذات العقل ليفعل[2] بتوسطه؟

و **ثانيها**، أنّ الممكنات بأسرها متساوية في الطبيعة الإمكانية ـ كما سبق ـ و حكم الشيء حكم مثله، فلو اقتضى إمكان العقل أن يكون مصدراً لشيءٍ لاقتضى إمكانُ كلّ ممكن أن يكون مصدراً لذلك الشيء، فكان كلّ ممكن يقتضي ذلك لإمكانه، فكان يلزم أنّ الأجسام تكون علة لِما كان العقل علة له بتوسط الإمكان؛ و إذا كان بتوسط إمكانه موجباً لوجود جرم الفلك فالجسم أيضاً يجب أن يكون موجباً له فيكون الجسم علة للجسم و قد منعتم من ذلك.

و **ثالثها**، أنّ الإمكان أمر عدمي و العدمي لايجوز أن يكون متوسطاً في فعل شيء موجود و قلتم إنّ العقل يوجد جرم الفلك بتوسطه، هذا خلف.

و **الجواب** عن السؤالين الأوّلين، أنّا ما ادّعينا أنّ العقل يفعل بتوسط الإمكان شيئاً، بل الذي قلنا إنّه يفعل بتوسط تعقّلِه لإمكانه. و فرقٌ بين الإمكان و تعقّلِ الإمكانِ، و على هذا لايلزم السؤالُ الأول، لأنّ الإمكان و إن لميكن زائداً على الماهية إلّا أنّ تعقُّلَ الإمكان زائد عليها؛ و لا السؤالُ الثاني، لأنّ الأجسام لايتعقّل إمكانها فلاتوجب لتعقل الإمكان شيئاً.

فإن قيل: تعقل «الإمكان» متساوي النسبة إلى الممكنات المتعقّلة[3] لإمكانها و النفس متعقلة[4] له فكان يجب أن يصدر عنها مايصدر عن العقل بتوسط تعقله لإمكانه.

قلنا: هذا يندفع بوجه آخر يختص بثاني السؤالين دون أوّلهما، ذكره بعد جوابهما المشترك، و ذلك الوجه هو **قوله**: «و إذا فعل شيء بخصوصه بتوسط أمر شيئاً لايلزم أن يشاركه عديم تلك الخصوصية فيه».

و تحقيق ذلك أنّا لمنقل إنّ إمكان العقل أو[5] تعقُّلَ إمكانه هو الذي أوجب وجود جرم الفلك أو غيره؛ بل حكمْنا بأنّ العقل لخصوصية ذاته باعتبار تعقّله لإمكانه يوجب ذلك؛ و

---

١. آس ٢: ـ شيء. ٢. آس ٢: ـ ليفعل. ٣. ت: المتعلقة.
٤. ت: متعلقة. ٥. آس ١: و.

على هذا فلايلزم أنّ الجسم أو النفس يفعل ما فعله العقل بتوسط تعقل الإمكان، و إنّما كان يلزم ذلك في النفس لو كان[١] تعقل الإمكان علة تامة في وجود الشيء؛ أمّا إذا كان شرطاً[٢] هو جزء العلة التامة فلا؛ لأنّ المجموع الذي هو العقل و تعقّله لإمكانه غير المجموع الذي هو النفس و تعقلها لإمكانها[٣]. و جزء أحد المجموعين و هو تعقّلُ الإمكان و إن كان مساوياً من حيث هو هذا المفهوم لتعقل الإمكان الذي هو جزء من المجموع الآخر، فليس أحد المجموعَين مساوياً للآخر فلايلزم أن يكون معلول أحدهما معلول الآخر و كذا كلّ مجموعين بهذه المثابة. فالشيء الذي ذكر أنّه الذي يفعل لخصوصه[٤] هو كالعقل و الأمر الذي فعل بتوسطه كتعقل الإمكان، و عديم تلك الخصوصية كالجسم و النفس، و الشيء المفعول الذي لايلزم تشاركهما فيه كجرم الفلك.

و أمّا جواب السؤال الثالث، فهو المراد بما ذكره من قوله: «و التعقل للإمكان ليس بعدمي» إلى آخر الكلام. و تحقيقه أنّا لانسلّم أنّ الإمكان عدمي بمعنى أنّه معدوم مطلقاً بل له وجود في العقل عند تعقّله؛ و تعقُّلُه الذي هو وجوده العقلي هو الذي حكَمْنا أو جوّزنا أنّ العقل يفعل بتوسطه و إنّما يصدق عليه أنّه عدمي بمعنى آخر لايُخلّ بجواز[٥] أن يكون العقل بتوسطه فاعلاً، فهذه مغالطة منشأها اشتراك الاسم.

و لفظة «العدمي» تطلق على عدة معان غير المعدوم، من جملتها الإمكانُ و قد ذكر منها في هذا الموضع أربعة:

الأوّل، ما يدخل في مفهومه العدم و تمثّل عليه بالسكون؛ لأنّ السكون عدم الحركة عمّا من شأنه أن يكون متحركاً فمفهومه في الذهن متقوّم بالعدم و غيره.

و **الثلاثة الباقية** كلامه فيها ظاهر عند مَن وقف على ما سلف.

و مراده بكونِ الصفة التي هي كالإمكان وجوديةً، أنّها وجودية فى الذهن دون الخارج كما عرفت.

---

١. ت، آس ١: أنّ. ٢. س: + أو. ٣. س: لإمكانه.
٤. س: + و. ٥. س: آخر لايجوز.

قال:

فصل [٢ ـ وجود الواجب و معلوله الأوّل كافيان في فتح باب التكثّر]

و إذا[١] تثنّى الوجود فقد انفتح باب التكثّر و لو لم‌يكن إلّا ذاتاهما؛ إذ يجوز أن يحصل من الأفراد غير ما يحصل من مجموعهما[٢] و كذا في النزول.

أقول: يريد أنّ وجود الواجب لذاته و معلوله الأوّل كافيان في فتح باب تكثّر الموجودات المتكافئة الوجود و غير المتكافئة الوجود من غير حاجة إلى كثرة اعتبارات في العقل الأوّل؛ بل لو لم‌يكن إلّا ذاتاهما فقط دون هذه الاعتبارات لجاز مع ذلك صدور هذه الكثرة عنهما، و كذا مع قطع النظر عن الاعتبارات.

و الوجه فيه أنّ الواجب جاز أن يصدر عنه بتوسط معلوله الأوّل معلول ثان، و يصدر عن المعلول الأوّل وحده معلول ثالث، فيكون في أوّل مراتب المعلولات شيء واحد و في ثانيها شيئان، و إن جوزّنا أن يصدر عن المعلول الأوّل بالنظر إلى شيء آخر شيءٌ صار في المرتبة الثانية من الوجود ثلاثةَ أشياء أو أكثر، لا تقدُّمَ فيها و لا تأخُّر. ثم من الجائز أن يصدر عن الواجب بتوسط المعلول الثاني وحده شيء و بتوسط الثالث وحده آخر، و بتوسط الثاني و الثالث معاً شيء ثالث، و بتوسّط المعلول الأوّل و الثاني رابع، و بتوسطه مع الثالث خامس، و مع الثاني و الثالث سادس، و عن المعلول الأوّل بتوسط الثاني سابع، و بتوسط الثالث ثامن، و بتوسط الثاني و الثالث معاً تاسع، و عن المعلول الثاني وحده عاشر، و عن الثالث وحده حادي عشر و عن المعلول الثاني و الثالث معاً ثاني عشر. و يكون هذه كلّها في ثالثة المراتب و مع تجويز أن يصدر عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شيء و اعتبار الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة يصير ما في هذه المرتبة أضعافاً مضاعفة. و إذا جوّزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة وافرة جدّاً في مرتبة واحدة و لاتزال الكثرة المتكافئة تزداد، كلّما أخذت المراتب في النزول؛ فهكذا[٣] يتصور صدور الأشياء الكثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد مع قطع النظر عن كلّ اعتبار مأخوذ في العقل الأوّل و غيره.

---

١. مج ١: و إذ. ٢. مج ١: مجموعها. ٣. س: فلهذا؛ آس ١: هكذا.

و من هاهنا يتبيّن لك أنّ صاحب الكتاب لم يجزم بأنّ الصادر عن العقول إنّما هو لأجل تلك الاعتبارات المذكورة.

قال:

فصل [٣ ـ في أنّ الهيولى ليست بحادثة]

و لاتحصل الهيولى بعد أن لم تكن، إذ لابد للحادث من استعداد قابل؛ إذ سبق أنّ الفاعل لايتغيّر و هو الإمكان الذي أشار إليه المعلّم الأوّل فإنّه[١] يتقدّم على الحادث لا غير ـ كما[٢] سبق ـ فالهيولى[٣] لا قابل لها فلاتحصل حادثةً.

أقول: تقرير هذا أنّ الهيولى لا قابل لها، و لا شيء من الحادث لا قابل له، فالهيولى ليست بحادثة. و قد قدّم في الكتاب ذكر الكبرى على الصغرى، و نبّه على صدق الصغرى بما قد مرّ بيانه.

و **قوله:** «و هو الإمكان الذي أشار إليه المعلّم الأوّل»: الضمير في «و هو» عائد إلى «الاستعداد».

و **قوله:** «لا غير»: يريد أنّ **المعلّم الأوّل** لم يقصد بـ«الإمكان» الذي يتقدّم على الحادث إلّا هذا الاستعداد لا الإمكان اللازم للماهيات كما ظُنّ.

قال: و يحصل عن هذا العقل الأخيرِ المواليدُ[٤] كلُّها و صورُ العناصر و المواليدُ و النفوسُ الأرضية و النفسُ[٥] الناطقة. و عند الناطقة وقف ترتيب العقليات.

و[٦] ابتدأ[٧] الوجود من الأشرف فالأشرف[٨]: فالعقل، ثم النفس للفلك و الأجرام[٩] السماوية، ثم الهيولى المشتركة و هي الأخسّ، ثم عاد من الأخس فالأخس، إلى الأشرف فالأشرف، من الاعتدال المزاجي، و النفس النباتية، ثم الحيوانية، ثم النفس الناطقة، و منها القوة الهيولانية، و هلمّ[١٠] إلى العقلِ المستفاد و النفسِ

---

١. مج ١، مج ٢: بأنّه. ٢. مج ١: لما. ٣. مج ٢: و الهيولى.
٤. مج ٢: المواد. ٥. مج ٢: النفوس. ٦. مج ١: ـ و.
٧. آس ٢: مج ٢: فابتدأ؛ آس ٢: و ابتداء. ٨. ت: ـ فالأشرف.
٩. مج ٢: فالأجرام. ١٠. مج ٢: و منها.

القدسية. و كأنّ[1] النفس باعتبار جهتَي وجوبِها و إمكانِها حصل لها وجهٌ إلى القدس، و آخر إلى الحسّ[2]: الأشرف للأشرف، و الأخسّ للأخسّ.

أقول: حكمه بأنّ الأشياء التي ذكرها صادرة عن العقل الأخير غير متيقّن بل جاز صدور ذلك عن بعض العقول المتوسطة، أو بعضها عن عقل أو عقول من المتوسطات، و بعضها من العقل الأخير.

و بالجملة، فإنّ الحكم بصدورها عن العقل الذي هو آخر العقول لابد له من برهان و لم يذكره.

و في الحكم بصدور صور العناصر و صور المواليد عن العقل، لا عن النفوس الفلكية و الأجرام السمائية، نظرٌ قد نبهّتُ عليه[3]. و لا شكّ أنّه ذكر ذلك اتّباعاً للشهرة لا مع الجزم. و قد يمكن أن يتأوّل كلامه في العقل الأخير بما لايخلو عن نوع تعسّف؛ و لهذا رأيتُ ترك التعرض له. و المواليد و صور العناصر قد عرفتَها، و صور المواليد هي الصور الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية و قد عرفتها أيضاً في العلم الطبيعي؛ و النفوس الأرضية هي النفوس المنطبعة في الأجسام بخلاف النفوس الناطقة.

و قوله: «و عند الناطقة وقف ترتيب العقليات»؛ يريد أنّ النفس الناطقة هي أدون مراتب الموجودات المجرّدة عن المواد، لافتقارها إلى الاستكمال بواسطة البدن.

[ترتيب الموجودات في البدو و العود]

و أمّا المبدأ و المعاد الذي ذكره في ترتيب[4] الموجودات، فتقريره أنّ للبدو مراتب، و للعود أعني التوجه إلى الكمال بعد التوجه منه مراتب:

فأمّا مراتب البدو فهي أربعة:

أوّلها، مرتبة العقول من العقل الأوّل إلى العقل الأخير.

---

١. شايد «كان» فعل ناقص باشد.

٢. آس ٢: الأخس.

٣. مج ٢: عليك.

٤. آس ١: ترتب.

و **ثانيهما**، مرتبة النفوس السمائية الناطقة من النفس أو النفوس التي للفلك الأعلى إلى النفس أو النفس[١] التي للفلك[٢] الأدنى على ما عرفتَ من الاختلاف في أنّه هل لكلّ فلكٍ جزئي و كوكبٍ نفسٌ مستقلة، أو للفلك الكلّي نفسٌ واحدة لا غير.

و **ثالثها**، مرتبة الصور من صورة الفلك الأعلى إلى الصور العنصرية.

و **رابعها**، مرتبة الهيوليّات من هيولى الفلك الأعلى إلى الهيولى المشتركة للعناصر.

و **أمّا مراتب العود فهي خمسة**:

الأوّل منها، مرتبة الأجسام البسيطة النوعية من الفلك الأعلى إلى الأرض.

و **الثاني**، مرتبة صور المواليد المركّبة الحادثة بعد تركيبها كصور المعادن و غيرها.

و **الثالث**، مرتبة النفوس النباتية.

و **الرابع**، مرتبة النفوس الحيوانية.

و **الخامس**، مرتبة النفوس الناطقة الإنسانية. و أدون مراتبها هي العقل الهيولاني و أوسطها هي العقل بالملكة و العقل بالفعل، و أعلاها هي العقل المستفاد و النفس القدسية.

فالوجود إذا ابتدأ من عند البارئ ـ تبارك و تعالى ـ لايزال كلّ تالٍ منه أدون مرتبةً من الذي قبله كذلك، حتى ينحط إلى المادة القابلة للصور، فتلبس أوّل شيء صورَ العناصر، ثم يتدرج في الارتقاء بما تستعد به من الأمزجة المتفاوتة في القرب من[٣] الاعتدال و البعد منه إلى أن يقبل تدبير النفس الناطقة الإنسانية المتدرجة في تحصيل كمالاتها على الوجه الذي علمتَ، فلميزل في الابتداء منحطاً عن ذروة الكمال و في الانتهاء مترقّياً إليه.

و **قوله**: «و كأنّ النفس باعتبار جهتَي وجوبها و إمكانها حصل لها وجه إلى القدس و آخر إلى الحسّ الأشرف للأشرف و الأخسّ للأخس»، معناه بعد الوقوف على ما سلف ظاهر. و نبّه بلفظة «كأنّ» على أنّه غير جازم به، بل ذكره على وجه المناسبة و الأولويّة كما ذكر نظيره فيما يصدر عن العقول.

---

١. آس ١، مج ٢: النفوس.

٢. س: ـ السمائية الناطقة من النفس أو النفوس التي للفلك الأعلى إلى النفس أو النفس التي للفلك.

٣. مج ٢: و.

[في كيفية صدور الكثرة]

قال: سؤال: المعلول الأوّل ليس فيه إلّا جهتا تعقّلِ وجوبٍ و إمكانٍ. و الجرمُ الفلكي له هيولى و صورةٌ جرميّةٌ، و أخرى نوعيّة؛ و فلك الثوابت فيه من الكواكب ما فيه؛ و لكلٍّ خصوصيةٌ غير ما للآخر، فلايفي بها الجهات الثلاثة. و الكواكب[1] الكثيرة في كلّ فلكٍ لكلٍّ طبيعةٌ و حركةٌ غير ما للآخر.

جواب: صحيح أنّ هذه[2] الثلاثة لاتفي بهذه[3]، إلّا أنّ الحكماء المتأخّرين لمّا بيّنوا إمكان التكثّر أخذوا على أقلّ ما يمكن و هو عشرة، غير جازمين بامتناع أكثر منها؛ و لم‌يفصّلوا كثيراً بناء على مكنة التفصيل لمن له قريحة.

و قالوا: يجوز أن يكون للعقل ذاتياتٌ حقيقية[4] لنوعيته البسيطة ليس لكلّ واحد منها جعلٌ غير ما للآخر، كما للهيولى و الصورة، فيوجب تكثراً في ذات مُبدعِه تعالى و تقدس. و تعقِلُها مفصّلةً و إن كانت في الأعيان شيئاً واحداً كما أعطاك القسطاس الأوّل ضابطه، و لهذا قال مبرّز المتأخرين[5]: و لأنّه معلول فلا مانع عن أن يتقوّم بمختلفات فيما يعقل من التفصيل لواحدٍ واحدٍ يوجب أشياء أخرى.

أقول: قوله: «المعلول الأوّل ليس فيه إلّا جهتا تعقل وجوب و إمكان»: هذا في الظاهر يناقض حكمه من قبل أنّ له وجوباً بالأوّل و إمكاناً[6] من نفسه، و أنّه يعقل ذاتَه و وجوبَه و إمكانَه؛ و كأنّه أراد أنّه ليس له من الجهات الزائدة على الذات و تعقُّلِها ما يحتمل أن يفعل بتوسطه شيئاً إلّا تعقُّل الوجوب و تعقُّل الإمكان، لأنّ الوجوب نفسه و الإمكان نفسه لايصح فعله بتوسطهما لأنّهما في الخارج ليسا بزائدين[7] على ذاته ـ كما عرفت ـ و الذات و[8] تعقُّلها

---

۱. مج ۲: الكواكب؛ ساير نسخه‌ها: الكرات.
۲. مج ۱: ـ هذه.
۳. مج ۱: هذه؛ آس ۲: ـ غير ما للآخر جواب صحيح أنّ هذه الثلاثة لاتفي بهذه.
۴. مج ۱: حقيقة.
۵. الإشارات، ص ۱۳۰، تحت عنوان «زيادة تحصيل»: ...و لأنّه معلول فلا مانع من أن يكون هو مقوّماً من مختلفات».
۶. آس ۱، ت، مج ۲: وجوب بالأوّل و إمكان.
۷. س: بزائدتين.
۸. مج ۲: + التي.

كلامه في الزائد عليهما[١]؛ فبقي تعقّلا الوجوب و الإمكان. و مزيد التحقيق في ذلك أنّ الأمور التي ذكرها في المعلول الأوّل ـ و لا يمكن حمل كلامه على أكثر منها ـ قد عرفتَ أنّها ثمانية: الماهية، و الوجود، و تعقّلُهما، و الإمكان، و الوجوب، و تعقُّلُهما. فالأربعة الأخيرة صرّح بها، و الأربعة الباقية يضمنها المفهومُ مِن تعقُّلِ الذات:

أمّا الوجود و الإمكان و الوجوب[٢] فليس بزائدة على الماهية فلايصح[٣] اعتبارها في توسط العلّية كما مرّ.

و أمّا تعقّلُ الوجود و تعقّل الماهية، فستعلم في «المرصاد الأخير»، أنّه ليس للمجردات ماهية[٤] وراء كونها عاقلة لذاتها، فهما نفس الماهية، فلايعتبران في التوسط المذكور أيضاً. فلم يبق إلّا «الماهية» و «تعقل الوجوب» و «تعقل الإمكان»؛ فالماهية هي المعلول الأوّل و التعقلان المذكوران جهتان فيه. و على هذا فلا مناقضة في كلام المصنّف و به يتمشّى كلامه هاهنا قوله: «و لكلٍّ خصوصية غير ما للآخر فلاتفي بها الجهات الثلاثة».

فاعلم أنّ الكواكب التي يقال إنّها في الفلك الثامن و هي التي تسمّى بـ«الكواكب الثابتة» ـ لثبوت نسبة أوضاعها بعضها من بعض ـ إمّا أن تكون مختلفة الأنواع أو متّفقتها:

فإن كانت مختلفتها فظاهر أنّها لاتحصل بجهة واحدة و لا بجهات محصورة في عدد قليل.

و إن كانت متّفقة الحقائق، فلها مميّزات كثيرة من الأوضاع و الأعراض و الأحياز؛ و لا شكّ في اختلاف هذه المخصّصات و المميّزات فلابدّ لها من جهات كثيرة لاتدخل تحت حصرنا و عدِّنا أيضاً؛ و ليست بواقعة تحت الحركات حتى يكون لحوق تلك العوارض بماهياتها بسببها.

ثم إنّ الفلك جسم بسيط فتخصُّص كلّ كوكب بموضعٍ[٥] منه معيّنٍ لاحقٌ غريبٌ لذلك[٦] الجسم؛ و ليس بلازم له لماهيته و إلّا كان تخصيص جميع مواضعه بذلك الكوكب و هو

---

١. مج ٢: عليها.
٢. س: ـ و الأربعة الباقية يضمنها المفهوم من تعقُّل الذات. أمّا الوجود و الإمكان و الوجوب.
٣. آس ١: فلايصلح.　　٤. مج ٢: وجود.　　٥. آس ١: في موضع.
٦. ت: و لذلك.

محال. فتستدعي هذه الكواكب و تخصّصاتها عللاً، كثرتها بحسب كثرتها؛ فكيف تفي بذلك الجهاتُ الثلاثةُ التي للعقل الثاني الذي هو علة الفلك الثامن كما ذكروا[۱].

فالحاصل أنّ الكواكب الثابتة على كثرتها كلّ واحد منها له خصوصيّة ليست لشيء من باقيها سواء كانت من نوع واحد أو لم تكن؛ فلاتكفي في صدورها جهة أو جهات محصورة العدد.

و **قوله**: «و الكرات الكثيرة في كلّ فلك لكلّ طبيعة و حركة غيرما للآخر»: يشير بذلك إلى أنّ في كلّ فلك من الأفلاك الثمانية المشهورة التي سبعة منها للكواكب السبعة السيارة و واحد ـ و هو الثامن ـ للكواكب الثابتة على ما هو المشهور[۲]، عدةُ كراتٍ محيطة و غير محيطة: منها ما مركزه مركز العالم، و منها ما ليس كذلك، كما هو مشروح في علم الهيئة. و لكلّ واحد من تلك الكرات طبيعة مغايرة لطبيعة الآخر و حركة مخالفة لحركة الآخر. و يشتمل[۳] كلّ فلك من الأفلاك الكلية على مواد و صور و أشكال و مقادير و له مع ذلك نفس مدبّرة أو نفوس. و هذا كلّه لايمكن حصوله من الجهات الثلاثة التي ذكروها في كلّ عقل.

قوله: «و لهذا قال مبرّز المتأخرين: و لأنّه معلول فلا مانع عن أن يتقوّم بمختلفات»: أشار بمبرّز المتأخرين إلى الرئيس **أبيعلي بن‌سينا** و الذي حكاه عنه، ذكره في **كتاب الإشارات** مختصراً و في كتاب الشفاء مبسوطاً، و المعلول الذي كلامه فيه هو العقل، و تقوّمُه بالمختلفات إنّما هو في الذهن دون الخارج، كتقوم السواد من جنسٍ هو اللون و فصلٍ هو جامعيّة البصر مثلاً، و هو في الأعيان شيء واحد بسيط.

و **قوله**: «فيما يعقل من التفصيل لواحدٍ واحدٍ يوجب أشياء أخرى»: يريد أنّ العقل و إن كان بسيطاً في نفسه فبواسطة تعقّلِه لواحد واحدٍ من الأشياء المختلفة التي يتقوّم بها ماهيته في التعقل لا في الوجود العيني ـ و هي الذاتيات الحقيقية التي جعلُها في الخارج جعلٌ واحد على وجه التفصيل ـ يجب عنه صدورُ أشياء غير الشيء الذي يقتضيه بمجرّد ماهيته البسيطة مع قطع النظر عن هذه المقوّمات المختلفة.

---

۱. آس ۱: ذكر.
۲. س: + و.
۳. س، آس ۱، مج ۲: فيشتمل.

[في المُثُل]

قال: سؤال: فيجوز أن يوجد الكلّ من غير واسطة.

جواب: لكلّ فلك معشوق ـ كما عرفت ـ و لايعشق ما لا تعلّق له معه بالعلّية. فلابدّ من الترتيب. و الحق ما أشار إليه المعلم الأوّل من كثرتها.

و كان عند كثير من المتقدّمين لكلّ نوعٍ من الأنواع الجرمية مثالٌ و صورةٌ قائمةٌ لا في مادة هي جوهر عقلي يطابق المعنى المعقول من الحقيقة.

و ربّما احتجوا بالإمكان الأشرف.

و قالوا: هذه الأنواع أصنامها[1] و هي رشم[2] منها و ظلالها، و الحقائق الأصلية هي[3]؛ و هذه مُثُل أفلاطون.

و باتفاقهم للعقول كثرة وافرة.

أقول: قد ثبت أنّ الواجب لذاته لايجوز أن يكون معلوله الأوّل أكثر من واحد مجرّد بالكلية هو العقل، فلاينبغي أن يفهم من هذا السؤال تجويز صدور الموجودات كلّها عن الواجب ابتداءاً بغير واسطة، و إنّما المراد منه تجويز أن يوجد كلّما بعد العقل الأوّل عن العقل الأوّل بلاتوسط شيء من العقول[4] الثواني و الثوالث و ما بعدها بناءً على جواز تقوّم ماهيته البسيطة في الخارج من ذاتيات حقيقية مختلفة لها كثرة بإزاء كثرة الموجودات العينيّة بحيث يصدر عنه كلّ واحد من الموجودات باعتبار واحد منها مع أنّ جعْلها في الأعيان واحد. و إنّما صدّر السؤال بفاء التعقيب لينبّه أنّه مبنيّ على ذلك.

و أجاب بأنّ الذي دلّنا على توسط ما بعد العقل الأوّل من العقول في العلية هو ما أثبتنا به أنّ لكلّ فلك من الأفلاك معشوقاً من العقول غير معشوق الفلك الآخر منها، و لولا علاقة علّية العقل للفلك لَما كان الفلك عاشقاً له، فإنّ تلك العلاقة هي السبب فيما يفيض عليه منه من الكمالات و لابدّ في تحقّق ذلك من معاضدة حدسٍ و استحضار أصول.

---

١. آس ٢: أصنافها. ٢. در اغلب نسخه‌ها بی‌نقطه است.

٣. ك: تلك.

٤. س: ـ تجويز أن يوجد كلّما بعد العقل الأوّل عن العقل الأوّل بلاتوسط شيء من العقول.

و قوله: «و الحق ما أشار إليه المعلّم الأوّل من كثرتها»: يريد بذلك أنّ **المعلّم الأوّل** أشار إلى أنّ لكلّ واحد من الأفلاك الجزئية كأفلاك التداوير و الخوارج المركزِ نفساً و عقلاً[۱] يخصّه، و على هذا فلاتكون العقول محصورة في عشرة، و قد مضى كلام المصنّف في ترجيح هذا الرأي و اختياره له. و ما ذكره بعد ذلك في المُثُل التي لكلّ نوع من الأنواع الجرميّة و كونِها جواهر عقلية مطابقة لِما يعقل من الحقائق، و باقي ما أورده من أحكامها يحتاج في تقريره إلى كلام مستوفى و بحث مستقصى، فيجب أن أذكر منه القدر اللائق بهذا الشرح مقتضياً له من كلام صاحب الكتاب في بعض ما وقفتُ عليه من مصنّفاته.

فأوّل ذلك أنّ المفروض من القوى النباتية هي أعراضٌ، لحلولِها في محل على اصطلاح الأقدمين، و لحلولِها في محل يستغني عنها على اصطلاح المتأخرين؛ و كيف كان فالروح الحامل لها يَتبدّل بتبدّله و يَبطل ببطلانه، و كذا لو كان الحامل لها عضواً من الأعضاء فإنّه ما من عضو و لا جزء من أجزاء البدن إلّا و للتحلل إليه سبيل، و النبات تتحلّل و تتبدّل أجزاؤه أيضاً بالتغذّي، فإذا فرضت القوة في جزء بطل ما في ذلك الجزء منها، و تبدّل الباقي بتحلّل الوارد بالغذاء. و الحافظ للمزاج المستبقي للبدل لايجوز أن يكون الذي فات و بطل، فإنّ الشيء لايؤثِّر بعد عدمِه و لايجوز أيضاً أن يكون[۲] ما سيحدث[۳]؛ لأنّه فرع البدن، و الفرع لايُحدِث الأصل فامتنع أن يكون الحافظ المذكور في المتحلّل أو المتجدّد.

ثم إنّ القوة النامية إذا أتت بالوارد لابدّ و أن يُحدِث خللاً في المورود عليه فتحرِّك عدة تحريكات تحريكَ الوارد و تحريكَ المورود عليه بإحداث الخلل[٤]، و ذلك التحريك لكونه[٥] خرقاً[٦] لابدّ أن يتفنّن[۷] إلى جهات مختلفة، و كذا حركة الوارد بحسب الأعضاء الآلية و المتشابهة و اختلاف أصواتها بالطول و العرض و العمق.

و القوة الغاذية أيضاً تحرِّك تحريكات مختلفة عند سدّ ما يتحلّل و إلصاقها بالأجزاء و لايصحّ صدور هذا الاختلاف عن[۸] قوّة واحدة متشابهة الحال.

---

۱. س: نفس و عقل.
۲. س: + الحافظ.
۳. مج ۲: استحدث.
٤. س: التخلل.
٥. آس ۱: لكونها.
٦. ت: خوفاً.
۷. س: يبقى.
۸. س: على.

و لايمكن هذا النظام التام من طبيعة غير إدراكية. و الطبع السليم يتفطّن[١] لذلك و يحكم به لاسيما في القوة المصوِّرة للأعضاء على ما هي عليه من الترتيب العجيب و التخطيط البديع و الأوضاع النافعة و الهيآت الضرورية في بقاء الشخص و النوع، كما هو مبيّن في فنّ التشريح، و منافع الأعضاء من علم الطبّ و في كتابَي النبات و الحيوان؛ فبقي أن تُنسَب هذه الأفاعيل إلى موجود مجرّد إمّا نفس و إمّا عقل:

أمّا النفس التي لنا، فإنّا نجدها غافلة عن هذه التدبيرات المتفنّنة المنتظمة و ليست النفس كما ستعلم مركّبة من مُدرِك و حقيقة غير إدراكية ليصدر منها هذه الأفاعيل فينا و ليس عندنا منها خبر، فليس حصول هذه التحريكات و التدبيرات في الإنسان من نفسه[٢] الناطقة.

و الحدس يحكم أيضاً أنّها غير حاصلة في باقي الحيوانات من أنفسها المدرِكة و المحرِّكة بالإرادة.

و أمّا النبات فليس بعض أجزائه أولى بالثبات في جميع زمان بقائه، فليس فيه شيء ثابت. و لو كان له نفس مجرّدة عن المادة ـ كما لنا ـ لكان حيّاً، و للزم أن تكون نفسه معطّلة ضائعة ممنوعة عن كمالها و الحدس يأبى ذلك؛ فمبدأ هذه[٣] التدبيرات كلِّها من مجردات هي أرباب الأنواع القائمة الفيّاضة بعنصرها على ما هو كصنمٍ و ظلٍّ لها؛ و ذلك الفيض عن إدراك و إحاطة.

و لايصّح أن يكون صاحب النوع نفساً لذلك النوع، فإنّ النفس تقبل الألم و تتضرر بتضرر أبدانها، و صاحب النوع لو تألّمَ بتألّم نوعه لكان في ألم دائم. و لَما حصل لصاحب نوع النبات من تصرفاته في أجسامه إلاّ ألم قلعٍ و قطعٍ و عاهات و غيرها على الدوام، و كذا كثير من أرباب الأنواع[٤].

ثم إنّ النفس تتعلّق ببدن واحد، و أرباب الأنواع يعتني كلُّ واحد منها بجميع أبدان نوعه.

---

١. س: ليفطن. ٢. س: النفس. ٣. س: وجوه.

٤. المشارع، ص ٤٥٩ ـ ٤٦٠، با تصرف به شرح و تفصيل از ابن‌كمّونه.

و لأجل أنّ صاحب النوع فيّاضٌ لذاته فهو غير محتاج إلى الاستكمال بالبدن[۱] و ما حاجة مَن له رتبةُ الإبداع إلى تصرف بدن على وجه تصير كمالاً له و يحصل منهما[۲] نوع واحد و شخص واحد! و علاقة الأجسام إنّما هي لنقصٍ في جوهر ذي العلاقة ليستكمل بالعلاقة. و مُبدِع الجسم لايمكن أن يفعل بتوسط الجسم. و لايقهره علاقةُ ذلك الجسم المعلول له، و لا علاقةُ جسم آخر غيره حتى يصير بحيث لايصدر عنه فعل إلّا بتوسط جسمه و يكون كمالاً لذلك الجسم؛ و من الظاهر أنّ كمال المفارق فى التشبّه بمبدئه، فالعلاقه الجسمية نقصٌ له.

و لمّا لم‌تكن الأفعال المنسوبة إلى القوى صادرةً عن أمر حالٍّ في الجسم، و لا عن أمرٍ غير ذي شعور و إدراكٍ، و لا عن نفس مجردةٍ، فليس إلّا عن جوهر مفارق بالكلية.

ثم إنّا نجد الأنواع التي في عالمنا غير واقعة بمجرّد الاتّفاق:

[۱] إذ لو كانت كذا لَما كانت أنواعُها محفوظةً.

[۲] و لجاز أن يحصل من الإنسان غير الإنسان و من الكُرم غير الكُرم و من الحنطة غير الحنطة[۳].

و لاتبتني الأمور الدائمة الثابتة على الاتفاقات.

و الألوان العجبية في ريشة من رياش الطاووس مثلاً، لايحدث بمجرد اختلاف أمزجة تلك الريشة من غير قانون مضبوط.

فلابدّ لكلّ نوع من هذه الأنواع من جوهر مجرّدٍ هو كلّيُ ذلك النوع.

[۱] و لانعني بـ«الكلّي» هاهنا ما نفس تصور معناه لايمنع وقوعَ الشركة فيه، فإنّه ذاتٌ متخصّصة و هو يعلم ذاتَه[٤].

[۲] و لا أنّه الموجود بعينه في الكثيرين، فإنّ الشيء الواحد بعينه لايكون موجوداً في مواد كثيرة و أشخاصٍ لاتُحصى و لايكون مجرداً عن المادة و ليس بمجرد[٥] عنها.

بل نعني أنّه أمّ النوع، و أنّ نسبته إلى كلّ أشخاصه على السواء في دوام فيضه عليها، فكأنّه هو الكلّ و الأصل.

---

۱. آس ۱: استكمال البدن. ۲. ت: منها. ۳. حكمة الإشراق، ص ۱۴۳.
۴. همان، صص ۱۵۹ ـ ۱۶۱. ۵. مج ۲: بمتجرد.

و ليس صاحب النوع إنّما أُوجِد لأجل ما تحته ليكون مثالاً له، فإنّ العالي لايحصل لأجل السافل؛ و ما يتّخذ له[1] القالب و المثال يجب أن يكون أشرف؛ لأنّه هو الغاية؛ و لايصحّ في العقول هذا و لو كان كذا للزم أن يكون للمثال مثالٌ آخر إلى غير النهاية. و هذه - مع كون أصنامها لايتصوّر إلّا مركّبة - هي ذواتٌ بسيطةٌ لاينحل فى وقت لبساطتها؛ و ليس من شرط المثال المماثلةُ من جميع الوجوه، فإنّ الإنسانية في الذهن مطابقة للكثيرين[2] في الأعيان مع أنّها مجردة و غير متجوهرة و لا متقدرة بخلاف ما في الخارج.

و ما في النوع الجسماني من النسب إنّما هي كظلالِ نسب و هيئآت روحانية في ذاته.

و لايلزم أن يكون للحيوانية مثلاً مثالٌ و لكون الحيوان ذا رِجلين مثال آخر، و كذا المِسك مع رائحته، و السُكّر مع طعمه، و على هذا القياس، بل لكلّ شيء يستقل بوجوده من هذه، أمرٌ يناسبه من العالَم الأعلى؛ فذواتها المجردة مع هيئاتها الروحانية يكون صنمها ذلك الشيء المستقل كالإنسانية مع أعضائها المختلفة على المناسبة المعهودة.

و الصورةُ الإنسانية و الفرسيةُ مثلاً، و إن كانت مفتقرةً في العالَم السفلي إلى أن تكون قائمة في مادةٍ، فهي في[3] العالَم العقلي مجرّدةٌ عن المواد.

و كما أنّ كثيراً من الصور التي في الذهن أعراضٌ لاتقوم بذاتها أُخِذتْ من جواهر قائمة بذواتها، كذلك صور الأنواع المأخوذة من تلك المُثل. فللماهيات العقلية تمامية في ذواتها مُغنية عن المحل، و للماهيات التي هي أصنامها نقصٌ مُحوِج إليه فإنّها كمالٌ لغيرها و لا قيام لها بذاتها كوجود[4] الواجب و غيره، و كالجوهر و الصورة المأخوذه منه في الذهن.

و كما أنّ صورة الإنسان مثلاً مجردةٌ عن المادة في العقل دون الخارج، كذلك أرباب الأنواع مجردةٌ، و أصنامها التي هي ظلال لها[5] غير مجردة، كصاحب كلّ نوع من الأنواع يطابق الصورة الحاصلة من ذلك النوع في العقل؛ و هو معنى قوله: «يطابق المعنى المعقول من الحقيقة».

و قوله: «و ربّما احتجّوا بالإمكان الأشرف»: طريق الاحتجاج بذلك أنّ عجائب

---

١. مج ٢: به.
٢. مج ٢: لكثيرين.
٣. س: -فهي في.
٤. ت: بوجود.
٥. مج ٢: هي أظلالها.

الترتيب واقعة في عالم الكون و الفساد و في العالم الجسماني ـ جملةً ـ و عالمِ النفوس، و لا شكّ أنّ النسب الواقعة في العالم العقلي[1] أشرف من هذه النسب فتجب قبلها، و كيف يكون لطائف الترتيب و عجائب النسب في عالمنا أكثر ممّا هي في العالم القدسيّ! بل هذه و التي في عالم الأفلاك ظلالٌ لتلك، و رسوم[2] حاصلة منها، فتلك هي الحقائق الأصلية، و ما في عالمنا و العوالم السماوية فروعٌ[3] لها[4].

و هذه الجواهر العقلية التي هي «أرباب الأنواع» هي المُثُل المنسوبة إلى الحكيم الكبير **أفلاطون**. و ذكر المصنّف في بعض كتبه[5] أنّ أفلاطن حكى عن نفسه أنّه خلع الظلمات و شاهدها. و ذكر أيضاً أنّ[6] مَن تقدّمَ أفلاطن مثل **سقراط** و كذا مَن سبقَه مثل **هرمس** و **آغاثاذيمون** و **أنباذقلس** كلّهم يرون هذا الرأي، و أكثر هم[7] صرّح بمشاهدتها و أنّ حكماء **الفُرس** و **الهند** قاطبة يقولون بها.

و قد احتجّ بعضهم[8] على إبطال هذه المُثل بأنّ كلّ ما افتقر بعض جزئياته إلى المحل، فلحقيقته نفسِها استدعاءُ المحل، فلايستغني شيء منها عن المحل، فلو قامت الصورة بذاتها لَما تصوّر حلولُ شيء ممّا يشاركها في الحقيقة، فحيث حلّ بعض مشاركاتها امتنع قيامها بنفسها.

و هذه مغالطةٌ واقعة بسبب أخذ مثال الشيء مكانه؛ و هي مندفعةٌ بالكمال و النقص و معارضةٌ بالوجود الواجبي و المعلول المتشاركَين في الوجود العام لهما.

و من الناس من جعل الحجة على إثبات المُثل الأفلاطونية أنّه[9] لابد في كلّ طبيعة نوعيّة من شخص باق أزلي أبدي، لأنّه متى كان هذا الإنسان موجوداً فالإنسان الذي هو جزؤه موجود. و الإنسان يجب أن يكون مشتركاً بين الأشخاص المختلفة العوارض فهو

---

۱. مج ۲: الأعلى.
۲. به قرينه متن شايد «رشوم» باشد.
۳. مج ۲: فرع.
٤. تمام اين مباحث برگرفته است از حكمة الإشراق، صص ۱۵۵ ـ ۱٦۰؛ المشارع، صص ٤۵۹ ـ ٤٦٤.
۵. حكمة الإشراق، ص ۱۵٦.
٦. س: ـ أنّ.
۷. س: ـ و أنباذقلس كلّهم يرون هذا الرأي، و أكثر هم.
۸. برگرفته از حكمة الإشراق، ص ۹۲.
۹. آس ۱: ـ أنّه.

مجرّد عن كلّها و إلّا لم‌يكن مشتركاً بين المختلفات فيها.

و هذا ضعيفٌ[١] لأنّ المشترك ليس هو الإنسان المجرد بل الإنسان من حيث هو هو، و لايلزم من الاشتراك في الإنسانية من حيث هي الاشتراكُ فيها بقيد التجريد.

و ممّا يدلّ على أنّ المجردّ ليس بمشترك أنّه لو كان مشتركاً لكان الشيء الواحد بعينه موصوفاً بأعراض متضادة.

و القائلون بأرباب الأنواع ادّعوا ثبوتها حتى للماء و النار. و حكماء الفرس سَمَّوا صاحب صنم الماء «خرداد» و صاحب صنم النار «أرديبهشت» و سَمَّوا ما للأشجار «مرداد»[٢]؛ و ما للنبتة الداخلة في أوضاع نواميسهم «هوم أيزد» وكانوا يقدّسون[٣] له كما ذكر المصنّف في بعض كتبه[٤]. و نقل عن هرمس كلاماً معناه[٥] أنّ ذاتاً روحانية ألقت إليّ المعارف، فقلتُ لها: من أنتِ؟ فقالت: أنا طباعكِ التامة[٦]. و كأنّه أشار بذلك إلى صاحب النوع. و صاحب نوع النار قد أثبته المصنّف في كتاب **المطارحات**[٧] بأنّ انجذاب الدهن إلى النار ليس لضرورة عدم الخلأ ـ كما ذهب إليه بعضهم ـ فإنّ الشمعة أو السراج المفتوح الرأس المنكشف للهواء أيّ ضرورة فيها في جذب الدهن من أقصى طرف الفتيلة، و الهواء ألطف من الدهن و أقرب و أسرع نفوذاً و به تمّ الملأ، و لا لأنّ الحرارة جذّابة لذاتها إذ لو كانت كذا لجذبتْ لا[٨] بواسطة الفتيلة و مُماسّتها، و لَما كان جذبها للدهن يسيراً يسيراً بل كانت تجذبه على أسرع ما يتصوّر؛ فليس إلّا لتدبير متعلق بصاحب نوعٍ حافظٍ و هذا إقناعي.

و الأمور الإلهامية التي للأطفال و عجم الحيوانات كقصدِ الثديِ و امتصاصِه و تغميضِ العين إذا قُصِدتْ بالأصبع كلّها لمثل هذا أيضاً.

فقد بان أنّ للعقول كثرةً وافرة غير منحصرة في عشرة و عشرين و لا مئة و مئتين، و أنّه لاتأخذ الأفلاك في الترتيب في أوّل ما تأخذ العقول، بل يحصل من العقول مبلغ كثير على

---

١. س: بين الأشخاص المختلفة العوارض.
٢. حكمة الإشراق، ص ١٥٧.
٣. آس ١: لايقدسون.
٤. المشارع، ص ٤٦٠.
٥. آس ١: ـكلاماً معناه.
٦. المشارع، ص ٤٦٤.
٧. المشارع، ص ٤٦٠ با تصرف در عبارت از ابن‌كمّونه.
٨. س: ـلا.

الترتيب الطولي. و يحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقةٌ أخرى يجري الطوليات منها مجرى الأمّهات، و الحاصلات منها على نسبها مجرى الفروع؛ و من هذه يحصل أرباب الأنواع الفلكية و البسائط و المركبات العنصرية.

قال:

فصل [٤ ـ في جسم الكل و نفس الكل و عقل الكل]

و لايلزم من قولنا: إنّ كلّ اختلاف فهو عن اختلافٍ، أن يكون عن كلّ اختلافٍ اختلافٌ، حتى يذهب الفيض إلى غير النهاية؛ و لا عكس للموجب الكلّي[1] كلياً.

و كأنّ الحكماء أخذوا العالم حيواناً واحداً سَمَّوا جسمه «جسم الكلّ[2]»، له نفسٌ واحدة ناطقة هي مجموع النفوس، و عقلٌ واحد هو مجموع العقول. و سمَّوا[3] مجموع النفوس «نفسَ الكلّ» و مجموع العقول «عقلَ الكلّ».

و أكثرهم خصّ العالَمَ بالسماء غير ملتفت إلى الكائن الفاسد.

و ربما عنوا بكلٍّ كلٍّ من الثلاثة: الجرمَ الأعلى، و نفسَه، و عقلَه.

أقول: إنّه قد ثبت أنّ اختلاف المعلولات إنّما حصل بطريق الجهات المختلفة في العقل، و أنّ بسببها وجد عن العقل عقلٌ و فلكٌ معاً؛ و لايلزم من كون كلّ عقل مشتملاً على مثل تلك الجهات أن يوجد عنه أيضاً عقلٌ و فلكٌ؛ و لو لزم ذلك لوجد علل و معلولات من العقول لا نهاية لها و هو محال. و الوجه اللمّي في عدم اللزوم هو اختلاف العقول إمّا بالنوع و إمّا بالكمال و النقص؛ و الحق منهما سيظهر فيما بعدُ؛ و لا فائدة في تحقيقه هاهنا؛ و مجرّد كون القضية موجبةً كلّية لاتقتضي أن تنعكس موجبةً كلّية ـ كما عرفت في المنطق[4] ـ و إنّما يلزم انعكاسها موجبة جزئية. و على هذا فاللازم من قولنا: كلّ عقل و فلك يصدرانِ معاً عن عقل فذلك العقل متكثّر بالجهات المذكورة، هو أنّ بعض ما هو عقل متكثّر بالجهات المذكورة[5]؛ فالعقل و الفلك يصدران عنه معاً و لاينعكس ذلك بالإيجاب الكلّي للعلة المذكورة.

---

١. ك: + موجباً. ٢. آس ٢: الفلك. ٣. مج ١: سمّي.

٤. جلد اول همين اثر. ٥. ت، س: ـ هو أنّ بعض ما هو عقل متكثّر بالجهات المذكورة.

و قوله: «و ربّما عنوا بكلّ كلّ من الثلاثة الجرم الأعلى و نفسه و عقله»؛ يريد أنّهم قد يقولون «جرم الكلّ» و يعنون به جرم الفلك الأعلى وحده لانطواء كلّ الأجرام فيه، و يقولون «نفس الكلّ» و يشيرون إلى نفسه خاصة و يقولون «عقل الكلّ» و يقصدون العقل المختص به.

قال:

المورد الثالث

في كلام في التجرد عن المادة و الإدراك و العناية و القضاء و القدر و السعادة و فيه فصول



[الفصل] الأوّل

في الإدراك و التجرّد

إنّ بعض الناس ظنّ أنّ إدراك[1] المدرِك شيئاً هو أن يصير هو هو.

و آخرون ظنّوا أنّ إدراك النفس هو اتّحادها بالعقل الفعّال.

و قد علمت فيما سبق أنّ شيئين لايصيران شيئاً واحداً إلّا بامتزاج و اتصال، أو تركيب مجموعي، و ذلك من خاصية الأجسام؛ ثم إذا قلنا صار جَ، بَ، أبَقِيَ جَ و حصل بَ؟ فتعدّدا؛ أو بطل جَ أو لم يحصل بَ فلا اتّحاد؛ و غلطهم ممّا[2] يقال: إنّ الماء صار هواءً، و إنّما ذلك يعنى به أنّ مادة الماء صارت[3] هواءً أي خلعتْ[4] صورةَ المائية و لبستْ صورةَ الهوائيةَ و هي مشتركة، و النفس ليس فيها ذلك.

ثم إذا عقل النفس جَ أ هي كما كانت قبلها؟ فلا اتّحاد و لا حصول، أو بطلت و حدث غيرها؟ فلا اتّحاد، أو تَغيّرَ حالٌ لها؟ و ذلك ليس ببعيد؛ و ليس باتّحادٍ بل هو كسائر التغيّرات.

ثم[5] الاتصال بالعقل الفعّال صحيح؛ و الاتّحاد به يوجب إمّا تجزّيه[6]، أو الإحاطةَ بجميع العلوم عند العلم بشيء واحد؛ و بيّن[7] فسادُه.

---

١. مج ١: ادرك. ٢. آس ١: فيما. ٣. آس ١، مج ٢: صار.

٤. آس ٢: خلصت. ٥. ك: + إنّ. ٦. ت، ك: تجزئة.

٧. بيِّنَ يا بَيِّنٌ ظاهراً هر دو خوانده مى‌شود.

و هذا الكلام نقله **أفضل المتأخرين**[١] عن فرفوريس و شنّع[٢] عليه كثيراً على وجه لايَليق بفضلهما، مع أنّه في «المبدأ و المعاد»[٣] و بعض الكتب غيرِه ادّعى اتّحادَ النفس بالصورة المعقولة صريحاً، ثم علم بطلانه في الأخير[٤]؛ ففي الأوّل إن قلّده فذلك أقبح، و إن اقتضى نظرُه ذلك فليشنِّع على نفسه أيضاً.

أقول: مقصوده إبطال ما قيل إنّ الإدراك هو الاتّحاد إمّا بالمدرَك على ما ظَنّ قومٌ، و إمّا بالعقل الفعّال على ما ظَنّ آخرون.

و قد أبطل ذلك أوّلاً بما يدل على امتناع الاتّحاد مطلقاً، و ثانياً بما يختص بالاتحاد بالمدرَك، و ثالثاً بما يختص بالاتّحاد بالعقل الفعّال.

أمّا الأوّل، و هو الذي يدلّ على امتناع الاتحاد مطلقاً، فهو الوجه الذي سبق بيانه في أواخر المنطق؛ و المستثنى[٥] جوازه من الاتحاد في ذلك الوجه و هو الذي يحصل بالامتزاج و الاتصال و التركيب و تبدّلِ أحد جزئَي شيء و بقاء الآخر فليس هو اتحاداً حقيقاً، بل إنّما يقال له «اتحاد» على طريق المجاز؛ و إنّما الحقيقي من الاتحاد هو أن يكون شيء واحد فيصير هو وحده واحداً آخر، و هذا الاتحاد على هذا الوجه مع كونه غير حقيقي فهو لايحصل إلّا للأجسام دون غيرها فهو من خواصّها فلايصح في النفوس[٦].

و في هذا نظرٌ: فإنّ تخصص الاتصال و الامتزاج بالجسم ظاهر، و أمّا تخصص التركيب و التبدل به فكأنّه لايستغني عن البرهان.

و الطريق العام في منع «الاتحاد» هو أنّا إذا قلنا: إنّ جَ صار بَ مثلاً إمّا أن يبقى جَ أو لايبقى، و على التقديرين فإمّا أن يحصل بَ أو لميحصل و كيف كان من هذه الأقسام الأربعة، فلا اتحاد.

و الذين توهّموا جواز الاتّحاد إنّما غلطوا ممّا يقال: «إنّ الماء صار هواءً» لظنّهم أنّ ذلك اتحاد حقيقي و ليس الأمر كذلك؛ بل معناه أنّ المادة التي للماء خلعتْ صورة المائية و لبست

---

١. الإشارات، نمط هفتم، ص ١٣٦.
٢. مج ١، آس ٢: يشنع.
٣. المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نورانى، مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مک گیل با همکارى دانشگاه تهران، ١٣٦٣، صص ٧ ـ ١٠.
٤. آس ٢: الآخر.
٥. مج ٢: فالمستثنى.
٦. س: أنفس.

صورة الهوائية و تلك المادة مشتركة بينهما؛ و مثل هذا أيضاً و إن كان ليس باتحاد على الحقيقة هو غير حاصل في النفس، فإنّ النفس بسيطة لا مادة لها.

و أمّا الثاني، و هو الذي يدل على امتناع اتحاد النفس بما نُدركه، فتقريره أنّ النفس إذا عقلتْ شيئاً من الأشياء و ليكن جـ مثلاً، فلايخلوا إمّا أن يكون حالها عند تعقل الجيم كحالها قبل ذلك، أو لايكون؛ فإن كان حالها في الوقتين على السواء فلا اتحاد و لا إدراك أيضاً كما مرّ؛ و إن لميكن حالها عند التعقل كحالها قبله فلايخلو إمّا أن تبطل النفس عند تعقّلها، أو لاتبطل؛ فإن بطلت فلابدّ من حدوث غيرها و إلّا لميكن هناك شيء متعقّل؛ و إذا بطلت حال التعقل فليست [1] في تلك الحال متّحدة بالمعقول مع أنّ هذا القسم ظاهر البطلان، فإنّ الجوهر الشاعر بذاته شيء ثابت متحصّل الذات قبل الإدراك و معه و بعده؛ و إن لمتبطل مع أنّ التقدير تغيّرُها فذلك التغيّر ليس باتحاد بل هو كسائر التغيرات غيره.

و أمّا الثالث، و هو ما يدل على استحالة اتحاده بالعقل الفعّال، فهو أنّها إذا عقلتْ شيئاً و اتّحدت بالعقل الفعّال [2]، فإمّا أن تتّحد ببعضه أو بكله؟ فإن اتّحدتْ ببعضه فهو متجزّىء الذات و ذلك محال؛ و إن اتّحدت بكلّه لزم تعقّلُها لكلّ الأشياء عند تعقّلِها لشيء واحد؛ هذا خلف.

و قوله: «ثم الاتصال بالعقل الفعّال صحيح»: يريد بهذا الاتصال استعدادها التام لقبول المعارف منه. و ليس المراد منه الاتصال الذي يكون بين الأجسام فإنّ ذلك مختصّ [3] بها و له مزيد تقرير سيأتي. و أشار بهذا الكلام إلى كلام القائلين بالاتحاد؛ و بأفضل المتأخّرين إلى **الرئيس ابن** [4] **سينا**، و **فرفوريوس** المذكور هو صاحب إيساغوجى و هو بعد **المعلّم الأوّل**، و الرئيس نقل عنه ذلك في كتاب الإشارات [5] و احتجّ في كتاب المبدأ و المعاد [6] على دعوى اتحاد النفس بالصورة المعقولة بما هذه حكاية ألفاظة:

«كلّ صورة مجردة عن المادة و العوارض، إذا اتحدت بالعقل بالقوّة صيّرتْه عقلاً بالفعل؛ لا بأنّ [7] العقل بالقوة يكون منفصلاً عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها،

---

١. س: فليس.
٢. ت: ـ فهو أنّها إذا عقلت شيئاً و اتحدت بالعقل الفعّال.
٣. س: متخصص.
٤. ت: بن.
٥. الإشارات، ص ٧.
٦. المبدأ و المعاد، ص ٧.
٧. ت: بالفعل لأنّ.

فإنّها إن كانت منفصلة بالذات عنها و تعقلُها كانت تنالُ[١] منها صورةً أخرى معقولة، و السؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها، و ذهب الأمر إلى غير النهاية».

هذا ما أورده على سبيل الإجمال.

و أمّا على سبيل التفصيل، فذكر:

إنّ العقل بالفعل إمّا أن يكون حينئذ هذه الصورة أو العقل بالقوة التي حصل لها هذه الصورة أو مجموعهما.

و لايجوز أن يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل بحصولها لها[٢]، لأنّه لايخلو ذات العقل[٣] بالقوة إمّا أن تعقل تلك الصورة، أو لاتعقلها:

فإن كان لاتعقل تلك الصورة فلم تخرج بعد إلى الفعل.

و إن كان تعقلها[٤]، فإمّا أن تعقلها[٥] بأن تحدث لذات العقل بالقوة منها صورةً أخرى، أو تعقلها بأن تحصل هذه الصورة لذاتها فقط:

فإن كان إنّما تعقلها بأن تحدث لها منها صورةٌ أخرى[٦] ذهب الأمر إلى غير النهاية.

و إن كان تعقلها بأنّها موجودة له:

[١] فإمّا على الإطلاق، فيكون كلّ شيء حصلت له تلك الصورةُ عقلاً، و تلك الصورة حاصلةٌ للمادة و حاصلةٌ[٧] لتلك العوارض التي تقترن بها في المادة، فيجب أن تكون المادة و العوارض عقلاً لمقارنة[٨] تلك الصورة، فإنّ الصورةَ المعقولةَ موجودةٌ في الأعيان الطبيعية، و لكن مخالطةً لغيرها لا مجرّدةً؛ و المخالِط لاتُعدِم المخالطةُ[٩] حقيقةَ ذاته.

---

١. المبدأ و المعاد: يعقلها كان ينال.

٢. ت: فحصولها لها؛ المبدأ و المعاد: لحصولها له. ظاهراً: «لحصوله له» مناسب است.

٣. س: ذلك العقل؛ ت: للعقل.

٤. المبدأ و المعاد: تعقل تلك الصورة.

٥. س: ـ فإن كان لاتعقل تلك الصورة فلم تخرج بعد إلى الفعل و إن كان تعقلها فإمّا أن تعقلها.

٦. س: ـ أو تعقلها بأن تحصل هذه الصورة ... فإن كان إنّما تعقلها بأن تحدث لها منها صورةٌ أخرى.

٧. س: ـ للمادة و حاصلةٌ.

٨. المبدأ و المعاد: بمقارنة.

٩. المبدأ: المخالط. مصحح محترم المبدأ و المعاد چنين ضبط كرده است: «المخالط لايعدم المخالطَ ...».

[٢] و إمّا لا على الإطلاق، و لكن لأنّها موجودة لشيء من شأنه أن يعقل فيكون حينئذ أن يعقل إمّا نفس وجودها فيكون كأنّه يقول: لأنّها موجودة لشيء من شأنه أن توجَد له، و إمّا أن يكون معنى «أن يعقل» معنى ليس نفس وجود هذه الصورة[١] لها[٢] و قد وُضِع نفس وجود هذه الصورة لها[٣]، هذا خلف.

فإذن ليس يُعقَل مع هذه[٤] الصورة نفسُ وجودها للقعل باللقوة، و لا وجودُ[٥] صورة مأخوذة عنها، فإذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل ألبتة إلّا أن لايُوضَع الحالُ بينهما حالَ المادة و الصورة المذكورين[٦].

و لايجوز أن يكون العقل بالفعل هاهنا هي[٧] هذه الصورةَ نفسَها، فيكون العقل بالقوة لم تخرج إلى الفعل لأنّها ليست[٨] هذه الصورة نفسها[٩] بل قابلٌ لها؛ و وضع العقل بالفعل هذه الصورة نفسها[١٠]، فيكون العقل بالقوة ليست عقلاً بالفعل بل موضعاً[١١] للعقل بالفعل و قابلاً فليس عقلاً[١٢] بالقوة؛ لأنّ العقل بالقوة هو الذي من شأنه أن يكون عقلاً بالفعل، فليس هاهنا شيء هو عقل بالقوة.

أمّا الذي يجري مجرى المادة فقد بيّنّا.

و[١٣] الذي يجري مجرى الصورة، فإن كان عقلاً بالفعل فهو عقل بالفعل دائماً، لايمكن أن يوجد و هو عقل بالقوة.

و لايجوز أن يكون هذا العقلُ بالفعل مجموعَهما، لأنّه لايخلو إمّا أن يعقِل ذاتَه، أو غير ذاته.

و لايجوز أن يعقل غير ذاته، لأنّ ما هو غير ذاته، فإمّا أجزاء ذاته و هو الصورة و

---

١. آس ١: الصور. ٢. المبدأ: له. ٣. المبدأ: له.
٤. المبدأ: ليس أن يعقل بهذه.
٥. المبدأ: فإذن ليس أن يعقل بهذه الصورة نفسَ وجودها للقعل باللقوة، و لا وجودَ صورة.
٦. آس ٢: المذكورة. ٧. س: فهي. ٨. المبدأ: لأنّه ليس.
٩. ت: ـ فيكون العقل بالقوة لم تخرج إلى الفعل لأنّها ليست هذه الصورة نفسها.
١٠. مج ٢: ـ فيكون العقل بالقوة لم تخرج إلى الفعل لأنّها ليست هذه الصورة نفسها بل قابلٌ لها؛ و وضع العقل بالفعل هذه الصورة نفسها؛ س: ـ بل قابلٌ لها و وضع العقل بالفعل هذه الصورة نفسها.
١١. ت: موضوعاً. ١٢. مج ٢: العقل. ١٣. المبدأ: و أمّا.

المادة المذكورتان[١]، أو شيء خارج عن ذاته:

[١] فإن كان شيئاً خارجاً عن ذاته، فهو يعقله بأن يقبل صورتَه المعقولة فيحلّ منه محل المادة. و لاتكون تلك[٢] الصورة هي الصورة[٣] التي نحن في بيان أمرها، بل صورةً أخرى بها يصير[٤] عقلاً بالفعل.

و أيضاً، نحن إنّما نضع هاهنا الصورةَ التي بها يصير العقل بالفعل عقلاً بالفعل[٥] هذه[٦] الصورة؛ ثم مع ذلك فإنّ الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت.

[٢] و لايجوز أن يكون أجزاءَ ذاته أيضاً، لأنّه إمّا أن يعقل الجزءَ الذي هو كالمادة، أو الجزءَ الذي هو كالصورة، أو كلاهما، و أنت إذا تتبّعت[٧] هذه الأقسام بان لك الخطأ في جميعها فإنّه:

[١] إن كان يُعقَل الجزءُ الذي هو[٨] كالمادة بالجزء الذي كالمادة، فالجزء الذي كالمادة عاقلةٌ لذاته و معقولة لذاته[٩]؛ و لا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب ممّا بيّنا.

[٢] و إن كان يُعقَل الجزءُ الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة، فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة، و الجزء الذي كالمادة هو المبدأ الذي كالصورة و الفعل[١٠]، و هذا عكس الواجب.

[٣] و إن كان يُعقَلُ الجزءُ الذي كالمادة بالجزئين جميعاً، فصورة الجزء الذي كالمادة حالّةٌ في الجزء الذي كالمادة و في[١١] الجزء الذي كالصورة، فهي أكبر[١٢] من ذاتها، هذا خلف. و اعتبرْ مثلَ هذا في جانب الجزء الذي كالصورة. و كذلك إن وُضِع أنّه يُعقَل كلّ جزء بكلّ جزء.

---

١. ت: المذكورتين.
٢. آس ١: ذلك.
٣. آس ١: ـ هي الصورة.
٤. س: + العقل بالفعل.
٥. آس ٢: ـ عقلاً بالفعل؛ س: ـ و أيضاً نحن إنّما ... العقل بالفعل عقلاً بالفعل.
٦. المبدأ: بهذه.
٧. ت، آس ١: تيقنت؛ المبدأ: تعقبت.
٨. ت، آس ١: ـ هو.
٩. مج ٢: لذاتها و معقولة لذاتها.
١٠. المبدأ و المعاد: هو المبدأ الذي بالفعل.
١١. ت: ـ في.
١٢. ت: أكثر.

فقد بطل إذن الأقسام الثلاثة، و صحّ أنّ الصورةَ العقلية ليست نسبتُها إلى العقل بالقوة نسبةَ الصورة الطبيعية إلى الهيولى الطبيعية، بل هي إذا حلّتْ العقلَ بالقوة اتّحد ذاتاهما شيئاً واحداً، فلم‌يكن قابلٌ و مقبولٌ متميّزَيِ الذات، فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هي الصورة المجرّدة المعقولة.

و هذه الصورة إذا كانت تجعل غيرَها عقلاً بالفعل بأن[1] تكون له، فإن كانت قائمة بذاتها فهي أولى بأن تكون عقلاً بالفعل، فإنّه لو كان الجزء من النار قائماً بذاته لكان أولى بأن يحرق، و البياضِ لو كان قائماً بذاته فهو أولى بأن يفرّق البصر.

و ليس يجب للشيء المعقول أن يعقله غيرُه لا محالة، فإنّ العقل بالقوة يعقل لامحالة ذاتَه أنّه هو الذي من شأنه أن يعقل[2] غيره.

فقد اتّضح من هذا أنّ كلّ ماهية جُرِّدت عن المادة و عوارضِ المادة فهي معقولةٌ بذاتها بالفعل، و هي عقلٌ بالفعل، و لايحتاج في أن تكون معقولةً إلى شيء آخر يعقلها.

فهذا ما نقلتُه من كتاب المبدأ و المعاد و لايخفى عليك جوابه بعد ما سلف لك من الأصول و ما يستأنف من القواعد. و نكتفي الآن بأنّه لِم لايجوز أن يكون العاقل هو المحل، و المعقول هو الصورة، و تكون معقوليتها لأجل تجرّدها؛ و ليس في ما ذكر ما يدلّ على بطلان هذا القسم. و لم‌أقف في غير المبدأ و المعاد من كتب **الرئيس** على هذه الدعوى و تقريرها. و يمكن أنّ المصنّف قد وقف من كتبه على ما لم‌أقف عليه، و وجد ذلك فيه.

و ما ذكره بعد ذلك على طريق المناقشة و المحاققة، هو أنّه لايخلو حال **الرئيس** في حكمه أوّلاً بـ«الاتّحاد» و احتجاجه عليه من أحد أمرين:

إمّا أنّه أورده تقليداً **لفرفوريوس** و مَن يجري مجراه ممّن يرى هذا الرأي، أو أورده[3] لا على سبيل التقليد بل لأنّ نظره اقتضى ذلك:

[١] فإن كان قد قلّد في مثل هذه المسألة المهمّة فذلك منه أقبح من غلط فرفوريوس فيها.

---

١. س: بل.　　٢. المبدأ و المعاد، ص ١٠: يعقله.

٣. س: ـ تقليداً لفرفوريوس و مَن يجري مجراه ممّن يرى هذا الرأي، أو أورده.

[٢] و إن كانت مقتضى نظره أوّلاً كما كانت مقتضى نظر [١] فرفوريوس [٢] و أشياعِه و مَن يرى رأيه فيها، فيجب أن يُشنِّع على نفسه فيما كان معتقَداً له كما شنّع على **فرفوريوس** إذ ليس أحدهما بالتشنيع عليه أولى من الآخر.

قال: و اعلم أنّ النفس يجوز أن تعلم الجزئيات على وجه كلّي مثل معرفتها لزيد بأنّه الطويل الأسود ابن [٣] شخص كذا، على جهة لاتكون تلك الكليات مجتمعة [٤] في غيره؛ و لكن مع ذلك مجموع تلك الكليات نفسُ مفهومه لايمنع وقوع الشركة فيه؛ و إن فرض امتناع الشركة [٥] فيكون لمانعٍ غير المفهوم؛ هذا ليكن [٦] عندك ضابطاً [٧].

أقول: مقصوده أن يفرّق بين إدراك الجزئيات على وجه كلّي لاتتغير بتغيُّرها، و بين إدراكِها على وجه جزئي يلزم تغيُّرُه بتغيّرها ليبيّن فيما بعد أنّ علم الأوّل تعالى بالجزئيات [٨] إنّما هو على الوجه الأوّل دون الثاني.

و لمّا كان إدراكُها على الوجه الجزئي قد سبقَ، ذكرَ هاهنا كيفيةَ إدراكها على الوجه الكلي [٩]: و ذلك بأن تتصور الماهيةُ الكلية للذات العاقلة موصوفةً بصفات كلّية أيضاً لاتجتمع في الخارج إلّا في شخص واحد، فيحصل علم كلّي مطابق لشخص جزئي؛ و المثال [١٠] الذي ذكره لذلك واضح. و كلّما يعلم من الجزئيات بعلله فإنّما يعلم علماً كلياً؛ فإنّ مَن عَلمَ أنّ «الألف» مثلاً، موجب للـ«باء»، فالباء كلي، فإنّ نفس تصور مفهومه لايمنع مِن وقوع الشركة فيه، و كونه صادراً من الألف لايمنع من الشركة أيضاً. و إذا تقيّد [١١] الكلّي بالكلّي فالمجموع كلّي؛ فالمعلول المعلوم بعلته يجب أن يكون العلم به كلياً.

و **قيل** عليه: إنّ هذا إنّما يصحّ لو استدللنا بالألف على الباء، أمّا إذا استدللنا بهذا الألف على هذا الباء فلا.

---

١. س: ـ نظر.
٢. ت: ـ فيها، و إن كانت مقتضى نظره أوّلاً كما كانت مقتضى نظر فرفوريوس.
٣. مج ١: بن.
٤. مج ١: مجموعة.
٥. مج ١: + فيه.
٦. ت: ليكون.
٧. مج ١: ضابط.
٨. مج ٢: للجزئيات.
٩. س: الثاني.
١٠. آس ١: فالمثال.
١١. ت: تفيد.

و جوابه، أنّا نستدل بالمتصوّر على المتصوّر و الشخصيات لايدركها[1] العقل إلّا بحالة لايمنع الحمل على كثيرين، و إنّما تصير مانعة من الشركة كالهوية العينية الخارجية.

و نوقِض أيضاً بأنّ الأشخاص من حيث هي أشخاص معلولة و منتهية في سلسلة الحاجة إلى الواجب لذاته، و العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيلزم من علمه بذاته علمه بها جزئيةً.

والجواب، أنّ[2] العلم بالعلة إنّما يوجب العلم بالمعلول على الوجه الكلّي لا على الوجه الجزئي.

و قوله: «و إن فرض امتناع الشركة فيكون لمانع غير المفهوم»؛ فاعلم أنّ ذلك المانع قد يكون معلوماً أيضاً من حيث إنّه مانع فيعلم امتناع الشركة و لايمنع ذلك من كلّية العلم؛ لأنّ منع الشركة من حيث هو هذا المفهوم هو[3] قيد كلّي كما علمت.

قال:

حكاية و منام:

و كنت زماناً شديد الاشتغال كثير الفكر و الرياضة و كان يصعب عليّ مسألة العلم، و ما ذُكر في الكتب لم يتنقّح[4] لي فوقعتْ ليلةٌ من الليالي خلسةٌ في شبه نومٍ لي، فإذا أنا بلذّةٍ غاشية و بَرقةٍ لامعة و نورٍ شعشعاني مع تمثّل شبح إنساني، فرأيتُه فإذا هو غياث النفوس و إمام الحكمة المعلّم الأوّل على هيئة أعجبتْني و أُبّهَةٍ[5] أدهشتْني، فتلقّاني بالترحيب و التسليم، حتى زالت دهشتي و تبدّلت[6] بالأنس وحشتي، فشكوتُ إليه من صعوبة هذه المسألة.

فقال لي: ارجعْ إلى نفسك فتنحلّ لك.

فقلت: و كيف؟

---

١. س: لايدركه.
٢. آس ١: + تصور.
٣. س: فهو.
٤. مج ٢: لم يفتح (نسخه بدل) لم يتّضح.
٥. أُبَّهَة: النخوة (المنجد).
٦. مج ٢: تبدّل.

فقال[۱]: إنّك مدرِك لنفسك. فإدراكك لذاتك بذاتك أو غيرها، فيكون لك إذن قوة أخرى أو ذات تدرِك ذاتك، و الكلام عائد، و ظاهر[۲] استحالته. و إذا أدركت ذاتك بذاتك أباعتبار أثرٍ لذاتك في ذاتك؟

فقلتُ[۳]: بلى.

قال: فإن لم‌يطابق الأثرُ ذاتَك فليس صورتَها، فما أدركتَها

فقلتُ: فالأثر صورة ذاتي.

قال: صورتك لنفس[٤] مطلقة أو متخصصة بصفات أخرى؟

فاخترتُ الثاني.

فقال: كلّ صورة في النفس هي كلّية و إن تركّبت أيضاً من كليات كثيرة فهي لاتمنع الشركة لنفسها؛ و إن فرض منعُها فتلك لمانعٍ[٥] آخر. و أنت مدرِك ذاتك فهي[٦] مانعة للشركة بذاتها، فليس هذا الإدراك بالصورة.

فقلت: أدرِك[۷] مفهوم «أنا».

فقال: مفهوم «أنا» من حيث مفهوم أنا، لايمنع وقوع الشركة فيه و قد علمتَ أنّ الجزئي من حيث إنّه جزئيٌّ لا غير، كليٌّ؛ و «هذا» و «أنا» و «نحن» و «هو»، لها معاني معقولةٌ كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئية.

فقلت: فكيف إذن؟

قال: فلمّا لم‌يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك، فإنّك تعلم أنّك أنت المدرِك لذاتك لا غير، و لا بأثر غير مطابق، و لا بأثر مطابق[۸]، فذاتك هي العقل و العاقل و المعقول.

فقلتُ: زِدْني.

قال: ألستَ تدرك بدنك الذي تتصرف فيه إدراكاً مستمراً لاتغيب عنه؟

---

۱. آس ۲: قال.
۲. ك: فظاهر.
۳. ت: قلت.
٤. مج ۱: لنفسك.
٥. آس ۲: ـ فتلك لمانعٍ؛ مج ۲: فتلك لمانع؛ ساير نسخه‌ها: تلك، فلمانعٍ.
٦. ك: و هي.
۷. مج ۲، آس ۲: إدراك.
۸. ك: لا بأثر مطابق و لا بأثر غير مطابق.

فقلتُ: بلى.

قال: أ لحصول[١] صورة شخصيّة في ذاتك؟ و قد عرفت استحالته.

قلت: لا، بل على أخذِ صفات كلّية.

قال: و أنت تحرّك[٢] بدنك الخاص و تعرفه بدناً خاصاً جزئياً و ما أخذتَ من الصورة نفسها لاتمنع وقوعَ الشركة فيها، فليس إدراكك لها إدراكاً لبدنك الذي لايتصوّر أن يكون مفهومه لغيره؛ ثم أما قرأتَ في كتبنا أنّ النفس تتفكر باستخدام المفكِّرة، و هي تُفصِّل و تُركِّب الجزئيات و ترتّب الحدود الوسطى؛ و المتخيّلة لا سبيل لها إلى الكليات لأنّها جرمية؛ فإن لم‌يكن للنفس اطلاع على الجزئيات فكيف تركّب مقدماتها؟ و كيف تنتزع[٣] الكليات من الجزئيات؟ و في أيّ شيء تستعمل المفكِّرة؟ و كيف تأخذ من الخيال؟ و ماذا يفيدها[٤] تفصيل المتخيلة؟ و كيف تستعدّ بالفكر للعلم بالنتيجة؟ ثم المتخيّلة جرميّة كيف تدرك نفسَها؟ و الصورة[٥] المأخوذة عنها في النفس كلّية و أنت تعلم متخيّلتك[٦] و وهمك الشخصيتين الموجودتين[٧] و دريت أنّ الوهم ينكرهما[٨].

قلتُ: فأرشِدني جزاك الله عن زمرة العلم خيراً.

قال: و إذا دريت أنّها تدرِك لا بأثرٍ يطابق[٩] و لا بصورة، فاعلم أنّ «التعقل» هو حضور الشيء للذات المجرّدة عن المادة، و إن شئتَ قلتَ: عدم غيبته عنها؛ و هذا أتمّ لأنّه يعمّ إدراك الشيء لذاته و غيرِه[١٠]؛ إذ الشيء لايحضر لنفسه و لكن لايغيب عنها. أمّا النفس فهي مجرّدة غير غائبة عن ذاتها، فبقدر تجرّدها أدركتْ ذاتَها و ما غاب عنها إذا لم‌يكن لها استحضار عينه كالسماء و الأرض و نحوهما، فاستحضرتْ صورتَه؛ أمّا الجزئيات ففي قوى حاضرة لها؛ و أمّا الكليات ففي ذاتها، إذ من المدرَكات كلية لاتنطبع في أجرام. و المدرَك هو نفس الصورة

---

١. مج ١: بحصول.
٢. آس ١: تدرك.
٣. آس ١: تنزع.
٤. مج ١: يفيد.
٥. مج ١: فالصورة.
٦. آس ٢: متخيلاتك.
٧. ت، مج ١، مج ٢، آس ٢: الشخصيتان الموجودتان.
٨. آس ٢: ينكرها.
٩. ك: مطابق؛ آس ١: تدرك بأثر لايطابق.
١٠. ك: لغيره.

الحاضرة لا ما خرج عن التصور. و إن[1] قيل للخارج إنّه مدرَك فذلك بقصد ثان[2]. و ذاتها غير غائب عن ذاتها و لا بدنها جملةً مّا، و لا قُوى مدرِكة لبدنها جملة ما[3]؛ و كما أنّ الخيال غير غائب عنها فكذلك الصورة الخيالية. فتدركها النفس لحضورها لا لِتمثُّلِها في ذات النفس. و لو كان تجرّدها أكثر لكان الإدراك لذاتها أكثر و[4] أشدّ، و لو كان تسلّطها على البدن أشدّ كان حضور قواها و أجزائها لها أشدّ.

ثم قال لي: اعلمْ أنّ العلم كمال للوجود من حيث مفهومه و لايوجب تكثراً فيجب للواجب وجودُه ـ و أشار إلى ما ضبطناه في الضابط الجامع من قبل.

فواجب الوجود ذاته مجردة عن المادة و هو الوجود البحت، و الأشياء حاضرة له على إضافة مبدئيّة تسلطية، لأنّ الكلّ لازمُ ذاتِه، فلاتغيب عنه ذاتُه و لا لازم ذاتِه و عدم غيبته عن ذاته[5] و لوازمها[6] مع التجرد عن المادة هو إدراكُه كما قرّرناه في النفس، و رجع الحاصل في العلم كلِّه إلى عدمِ غيبة الشيء عن المجرد عن المادة صورةً كانت أو غيرها.

و الإضافة جائزة في حقّه و كذلك السلوب، و لاتُخلّ بوحدانيته و تكثُّرُ أسمائه لهذه السلوب و الإضافات و لايعزب عن علمه إذن مثقال ذرة في السماوات و الأرض[7]. و لو كان لنا على غير بدننا سلطنة كما على بدننا لأدركناه[8] كإدراك البدن ـ على ما سبق ـ من غير حاجة صورة[9].

فتبيّن من هذا أنّه بكلّ شيء محيط و أدرك أعداد الوجود، و ذلك هو نفس الحضور له و التسلط من غير صورة و مثال.

ثم قال لي: كفاك في العلم هذا و أرشدَني إلى أمور فرّقتُ بعضها في هذا الكتاب.

---

١. مج ٢: فإن.
٢. مج ١: الثاني.
٣. مج ١: جملياً ما؛ آس ٢: جملة.
٤. مج ١: ـ أكثر و.
٥. مج ١: ـ فلاتغيب عنه ذاته و لا لازم ذاتِه و عدم غيبته عن ذاته.
٦. آس ١، مج ١: أو لوازمه؛ ك: و لوازمه.
٧. اقتباس از سوره سبأ (٣٤)، آيه ٣.
٨. آس ١: أدركناه.
٩. ك: + إلى.

فقلتُ له: ما معنى «الاتّصال» و «الاتّحاد» للنفوس بعضِها مع بعض و بالعقل الفعال؟

قال: أمّا ما دُمتم في عالمكم هذا فأنتم محجوبون، و إذا[١] فارقتموه كاملين فلكم الاتحاد و الاتصال.

فقلت: كنّا ننكر على طوائف من إخوان التجريد و الحكماء في إطلاق الاتصال، فإنّه[٢] لايكون إلاّ في الأجرام.

فقال ـ عليه السلام ـ: إنّك في ذهنك تعقل اتصالاً مطلقاً بين جسمين معقولين مجرّدين، و تدرك أعضاء حيوان واحد معقولة مع اتصال؟

فقلت: بلى.

فقال: هل في ذهنك طرف معيّن و امتداد مشخص؟

فقلت[٣]: لا.

قال: إنّما هو اتصال عقلي؛ فالنفوس أيضاً[٤] بينها في العالم العلويّ اتصالاً عقليّاً لا جرمياً، و اتحاداً عقلياً، ستعرفه بعد المفارقة. ثمّ أخذ يُثني على أستاذه **أفلاطن الإلهي** ثناء تحيّرتُ فيه.

فقلتُ: و هل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد؟

فقال: و لا إلى جزء من ألف جزء من رتبته.

ثم كنتُ أعدّ جماعةً أعرفهم، فما التفتَ إليهم، و رجعتُ إلى أبي يزيد البسطامي و أبي محمّد سهل بن عبدالله التستري و أمثالِهما[٥]. فكأنّه استبشر و قال: أولئك هم الحكماء و الفلاسفة حقّاً! ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا إلى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي، و ما اشتغلوا بعلائق الهيولى! فلهم الزُلفى و حسن مآب[٦]! فتحرّكوا عما تحرّكنا و نطقوا ممّا نطقنا.

---

١. مج ١: إذ.
٢. نسخه‌ها: فإنّه. اما ظاهراً «بأنّه» مناسب است.
٣. آس ٢: قلت.
٤. ك: + تجد.
٥. مج ١، ك: أمثالهما؛ ساير نسخه‌ها: أمثالهم.
٦. اقتباس از سوره ص (٣٨)، آيات ٢٤ و ٣٩.

ثم فارقَني و خلّفَني أبكي على فراقه؛ فَوالَهفىٰ على تلك الحالة!

أقول: تشتمل هذه الحكاية و المنام على خمسة مسائل علمية:

المسألة الأولى

النفس الناطقة هي عقل و عاقل و معقول

و تقرير ذلك أنّ إدراكها لذاتها إمّا بذاتها أو بغيرها:

لا جائز أن يكون بغيرها لوجهين:

أحدهما، أنّ غير الذات إذا أدرك الذات فقد أدرك غيره و كلّ من أدرك غيره فله أن يدرك أنّ ذاته هي التي أدركتْ ذلك الغير و ذلك عقلٌ منه لذاته، فالمغاير لذات النفس إذا أدرك النفسَ فقد أدرك[1] ذاتَه فيكون ذلك المغاير هو النفسُ التي كلامنا فيها[2]، لا النفس التي فرض أنّها ليست هي المدرِكة لذاتها، و يعود الكلام في إدراك تلك النفس لذاتها هل هو بذاتها أو بغيرها و أنّه إن كان بغيرها لم تكن هي النفس بل ذلك الغير، و لايزال الأمر متسلسلاً كذلك و هو خلف محال. و هذا هو معنى قوله: «أو غيرها فيكون لك إذن قوة أخرى أو ذات تدرك ذاتك» و الكلام عائد. و هذه القوة إن كانت جسمانية فيمتنع إدراكها للشيء المجرد و إن لم تكن جسمانية فالإدراك منسوب إلى محلّها كما عرفت فلاتدرِك النفسَ المجردةَ إلّا نفسٌ مجردةٌ كما قرّرت، فإن كانت هي فهو المطلوب؛ و إن كانت غيرها لزم أن تكون المغايرة مدركة لذاتها و يعود الكلام و يلزم المحال و الخلف.

و **ثانيهما**، أنّ الإنسان إذا رجع إلى نفسه، علم قطعاً أنّه هو الذي يدرك ذاته لا أنّ غيره هو المدرِك له و هذا من العلوم الضرورية التي يكفي فيها مجرد التنبيه و الإخطار بالبال لا غير؛ و ليس الإنسان عبارة إلّا عن النفس الناطقة المتصرّفة في بدنه كما نبهّتُ عليه، فالعلم بأنّ إدراك النفس لذاتها بذاتها لا بغيرها علم أوّلي، و كأنّه إلى هذا أشار **بقوله**: «و ظاهر استحالته» لا إلى عود الكلام و يحتمل أن يكون إشارته[3] به إلى ذلك.

و إذا ثبت أنّ نفوسنا الناطقة تدرك ذاتها بذاتها فإمّا أن يكون ذلك بواسطة حصول أثر

---

١. مج ٢: ـ النفس فقد أدرك.　　٢. س: فيه.　　٣. ت: إشارته.

لذاتها فی ذاتها أو ليس، فإن اعتبر فيه حصول الأثر فلايخلو إمّا أن يطابق ذلك الأثر ذات النفس أو لا يطابقها:

فإن لم يطابقها لم يكن إدراكها لها.

و إن طابقها فهو صورتها.

و تلك الصورة إمّا أن تكون صورةً لها من حيث هي نفس مطلقة، أو من حيث هي نفس متخصّصة بصفات زائدة مميّزة لها عمّا عداها من النفوس:

و لو كانت لنفس مطلقة لَما كانت إدراكاً لهذه النفس من جهة ما هي هذه، لكن كلامنا في إدراكها من هذه الجهة فليست للنفس المطلقة. فبقي أنّها للمتخصّصة و هو أيضاً باطل، لأنّ كلّ صورة في النفس هي كلية سواء كانت بسيطة، أو مركبة، و سواء كان تركيبها من أشياء تجتمع في الخارج في أكثر من متشخص واحد، أو لاتجتمع إلّا في متشخص واحد، كالمركّب في الذهن من ماهية و صفات لاتطابق في الأعيان إلّا شخصاً واحداً من النوع؛ و مع كون صورة المجموع كليّةً فكلّ واحد ممّا تركبت[1] منه يجب أن يكون كلّياً أيضاً لكونه لاتمتنع[2] الشركةُ لذاته، و إن امتنعت الشركة فيه فلمانعٍ آخر كما تمثّل به من إدراكنا لزيد إدراكاً كلّياً.

و إذا كانت الصورة و أجزاؤها في النفس كليّة فلايمكن أن تدرك بها ذاتك المانعة للشركة بذاتها، فإدراك النفس لذاتها لايمكن أن يكون بصورة كيف كان.

لا يقال: لِم لايجوز أن تدرك ذاتها بصورة هي المفهوم من لفظة «أنا» فتمنع الشركة لذاتها فلاتكون كلّية فتدرك بها النفس الجزئية؟

لأنّا نجيب بأنّ مفهوم «أنا» من حيث مفهوم أنا لايمنع وقوع الشركة فيه كما عرفت في المنطق أنّ الجزئي لا غير هو كلي، بخلاف ما صدق عليه أنّه جزئي؛ فكذلك مفهوم «أنا» هو[3] كلّي لاتدرك به[4] النفس الجزئية؛ و لفظة «هذا» و «أنا» و «نحن» و «هو»، لها معانٍ معقولة كلّية من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئية، و إن كانت هي أنفسها إشارات

---

١. س: تركب. ٢. مج ٢: لاتمنع. ٣. س، مج ٢: ـهو.
٤. مج ٢: بها.

إلى أمور جزئية؛ و فرقٌ بين الإشارة و المشار إليه، فإنّ المشار إليه من حيث هو كذلك هو الجزئي، و أمّا الإشارة إذا لم‌يشر إليها إشارة جزئية بحيث يصير مشاراً إليها باعتبارٍ مّا، فإنّها لاتكون إلّا كلّيةً و إنّما يصير جزئيةً بتلك الإشارة.

و الحاصل أنّ المفهوم الذي هو الإشارة إلى شيءٍ، إذا أخذ في العقل من حيث هو هذا المفهوم، فهو كلّي لا محالة و إذا أشير إليه إشارة جزئية صار جزئياً، و إذا عقل مفهوم الإشارة إلى شيء جزئي فلايقدح ذلك في كلّيته، فإنّ الإضافة إلى الجزئي لايمنع الكلّية كدارِ زيدٍ و فرسِ بكرٍ. و إذ قد تقرّر أنّ النفس هي المدركة لذاتها بذاتها من غير صورة، سواء كانت مطابقة لها أو غير مطابقة لها، فهي العقل و العاقل و المعقول:

أمّا أنّها عقلٌ فلِنفي الصورة.

و أمّا أنّها العاقل و المعقول فظاهر.

و ممّا يدلّ على أنّها لاتدرِك ذاتها بصورة و لم‌يذكره في التّلويحات و ذكره في غيرها[۱]، أنّ كلّ صورة في النفس فهي بالنسبة إليها هو، طابقت أو لم‌تطابق، فإنّ المطابقة هي مثال الأنائيّة، و مثال الأنائيّة ليس هي؛ فيلزم أنّ إدراك الأنائية هو بعينه إدراك ما هو هو، و أن يكون إدراك ذاتها بعينه هو[۲] إدراك غيرها بخلاف الخارجيات[۳]، فإنّ المثال و ما له ذلك كلاهما هو.

و من الأدلّة أيضاً أنّها لو أدركت ذاتها بأمر زائد عليها إن علمتْ أنّه مثال ذاتها، فقد علمتْ ذاتها لا به؛ و إن لم‌تعلم أنّه مثال ذاتها فلم‌تعلم ذاتها و هو خلاف المقدّر[٤].

المسألة الثانية

النفس يجوز أن تدرِك غير ذاتها بمجرد حضوره لها

و برهانه على الوجه الملخّص أنّ النفس تدبّر البدن الجزئي فتكون مدرِكة له. و ليس ذلك بانطباع صورته فيها، فإنّ المنطبع في النفس كلّي فلايكون ذلك إدراكاً للبدن الجزئي،

---

۱. حكمة الإشراق، ص ۱۱۱.	۲. س، مج ۲: ـ هو.	۳. آس ۱، ت: الخارجات.

٤. همان.

ثم إنّها تدرِك وهمَها و خيالها و لم‌يصحّ تصرفها فيهما و استعمالها لهما [١]، و الوهم ينكرهما فإنّه ينكر نفسه و ينكر جميع القوى الباطنة مع عدم جحوده لآثارها و جميع القوى الجرمية لايدرِك شيءٌ منها نفسَه. فالنفس هي المدرِكة لها جزئيةً و لايمكن ذلك بصورة و إلّا لكان إدراكاً كلياً لا جزئياً، فهو بغير صورة؛ و لولا اطلاع النفس على الجزئيات لَما انتفعت باستخدام المفكِّرة، و لَما أمكنها ذلك أيضاً للوجوه المبيّنة في الكتاب و هي بعد الوقوف على ما سلف في علم النفس من الطبيعي و غيره واضحةٌ غنيّة عن التقرير.

و إدراك الجزئيات من حيث هي جزئيات لايمكن تصوره في النفس لأنّها لاتكون إلّا كلّية. فالحاصل أنّ النفس تدرك بدنها الجزئي و قواها الجزئية و كثيراً من المدركات الجزئية لتلك القوى؛ و ليس ذلك بحصول صورة فيها فهو لأنّ هذه الأشياء حاضرة لها إمّا في الخارج أو في بعض القوى.

المسألة الثالثة

في التعقّل و أقسامه

و «التعقّل» بالجملة هو حضور الشيء للذات المجرّدة عن المادة. و العبارة الأجود أن يقال: هو عدم غيبة الشيء عن الذات المجردة عن المادة، فإنّ العبارة الثانية تشتمل [٢] إدراك الشيء لذاته و لغيره، و العبارة الأولى لاتستعمل في إدراكه لذاته، فإنّه لايقال: إنّ الشيء حاضر عند نفسه و يقال إنّه لايغيب عن نفسه.

و ينقسم التعقّل إلى تعقّلِ ما كان غائباً عن المتعقِّل في وقت من أوقات وجوده، و إلى تعقل ما ليس كذلك؛ و ما لايغيب عن المتعقل فمادام المتعقل موجوداً يكون متعقلاً له كإدراك النفس ذاتها المخصوصة، و كذا كلّ ما يدرك ذاته من المجرّدات؛ إذ لايتصور غيبوته عن ذاته. و لايلزم من كون ذات المدرِك يدوم تعقل ذاتها بدوام ذاتها، أن يكون كلّ ما يدوم تعقلُه لشيء بدوام ذاته فمدرَكه هو ذاته، بل قد يتعقّل الشيء غيره تعقلاً دائماً بدوامه.

و قوله: «فبقدر تجرّدِها أدركت ذاتها»: فاعلم أنّه لمّا كانت مراتب التجرّد مختلفة

---

١. آس ١: فيهما. ٢. آس ١: تشمل.

بالشدة و الضعف و الكمال و النقصان، و لولا ذلك لَما كان العقل أشدّ تجرداً من النفس و كان الإدراك تابعاً للتجرّد، فحيث لا تجرّدَ فلا إدراكَ، كما في الأجسام و أعراضِها، و حيث التجرد حاصل فالإدراك حاصل كما في النفوس و العقول، وجب أن يكون قوة الإدراك و ضعفه بقدر تمام التجرد و نقصه، و لهذا مزيد تحقيق[1] و إيضاح يأتيان في «المرصاد الأخير».

و الشيء الذي يكون غائباً عن المتعقل قبل تعقّله له فلابدّ من حضوره له حالة التعقّل و إلّا لكان حالة الإدراك لا إدراك، هذا خلف.

و المستحضر عند الإدراك إمّا عين المدرَك أو صورته؛ فإن كان صورتَه فإمّا أن يكون المدرَك بتلك الصورة جزئياً أو كليّاً، فإن كان جزئياً فلايمكن إدراكه إلّا بحصول تلك الصورة في قوى حاضرة للشيء الذي له[2] الإدراك كإدراك النفس ما يحصل في الخيال من الصور الجزئية، و إن كان المدرَك بتلك الصورة كلّياً فلايمكن إدراكه إلّا بحصول[3] صورته في ذات المدرِك، و لايصحّ انطباع تلك الصورة[4] في شيء من الأجسام و الجسمانيات كما عرفت، فالمدرَك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور؛ و إن قيل للخارج عن التصور أنّه مدرَك فذلك بقصد ثانٍ، و النفس تدرِك على كلّ وجه[5] من هذه الوجوه، فإنّها تدرك ذاتها و تدرك بدنه و قواه[6] بمجرد حضورها لها و تدرك الجزئيات بحصول صورها في القوى البدنية، فيرجع[7] هذا عند التحقيق إلى القسم الذي قبله و هو الإدراك بمجرد حضور المدرَك، فإنّ المدرَك هاهنا بالحقيقة ليس إلّا الصورة الخيالية لا ما هي صورته كما سبق، و تلك الصورة تدركها[8] النفسُ لحضورها لا لتمثّلها في ذات النفس، و تدرك الكلّيات بصور حاصلة في ذاتها، و إذا كان إدراك الشيء لذاته[9] على حسب تجرّده، و إدراكه[10] لغيره على

---

۱. مج ۲: تدقيق. ۲. س، ت: ـ له.
۳. س: ـ تلك الصورة في قوى حاضرة للشيء الذي له الإدراك كإدراك النفس ما يحصل في الخيال من الصور الجزئية، و إن كان المدرَك بتلك الصورة كلّياً فلايمكن إدراكه إلّا بحصول.
٤. مج ۲: ـ تلك الصورة. ٥. س: واحد. ٦. س: قواها.
۷. س: و يرجع. ۸. س: تدرك. ۹. ت: لذاتها.
۱۰. مج ۲: فإدراكه.

حسب حضور ذلك الغير له، فلو كان تجرد النفس أكثر لكان إدراكها لذاتها و[١] بذاتها أكثر، و لو كان تسلطها على بدنها أشدّ لكان حضور قواها و أجزاء قواها[٢] لها أشدّ؛ فإنّ الحضور بقدر التسلط، و الإدراك بقدر الحضور فيكون الإدراك في قوّته و ضعفه بنسبة التسلّط في شدّته و ضعفه. و لاتستغني هذه الأشياء و أمثالها عن تفطّن فطري و ذوق حدسيّ.

و مثال تفاوت الإدراك بالشدة و الضعف، أنّا إذا نظرنا إلى وجه زيد نظراً بالاستقصاء، ثمّ غمّضنا العين، فحالة التغميض نكون مدرِكين له بالتفصيل، و لكن ليس ذلك الإدراك في الانكشاف و الجلاء كالإدراك الحاصل عند فتح العين مع أنّ المدرَك في الحالتين[٣] واحد، فليس ذلك إلّا لتفاوت عائد إلى شدة الإدراك و ضعفه.

المسألة الرابعة

في كيفية علم الواجب عزّ و علا بذاته و بمعلولاته

و قد بيّن ذلك بأنّ العلم كمالٌ مطلق للموجود من حيث هو موجود، و كلّ ما هو كذا فهو لايمتنع على واجب الوجود، فيجب له:

أمّا الصغرى، فمعنى الكمال المطلق أن لايكون كمالاً من وجه و نقصاناً من وجه، كما إذا أوجب تكثّراً و تركّباً و[٤] جسميّة و نحوها؛ و العلم مع كونه كمالاً فلايجب من حيث هو علم أن يكون بصورة و أثر، و قد ثبت أنّ للنفس علوماً حضوريةً يكفي فيها مجرّد إضافة خاصة و ثبت أنّ علمها بذاتها لايزيد على ذاتها، فهو كمال للوجود من كلّ وجه، و قد سبق لذلك تقريرٌ[٥] أيضاً[٦].

و أمّا الكبرى، فقد قرّرتُ في الضابط الجامع من قبل؛ فالواجب الوجود علمه بذاته لتجرّده عن المادة و كونه هو الوجود البحت، و ليس هذا العلم بزائد على ذاته ـ كما سيأتيك بيانه ـ و علمه بما عداه لحضوره له، و ذلك الحضور بسبب أنّه مبدأ له و متسلّط عليه لقوّته الغير المتناهية، و ضعفِ الممكنات بالنسبة إليها.

---

١. ت: ـ و.
٢. س: و أجزاؤها.
٣. مج ٢: الحالين.
٤. س: أو تركباً أو.
٥. ت: تقريراً.
٦. س: ـ أيضاً.

فهذه الإضافة المبدئيّة التسلّطية هي المقتضية لحضوره؛ و إذا كانت الممكنات بأسرها لازمةً لذاته فهي غير غائبة عنه و كذا ذاته؛ فلايغيب عنه شيء أصلاً لا ذاتُه و لا لوازمُه. و لمّا رجع حاصل العلم و التعقّل إلى عدم غيبة الشيء عن الذات المجردة عن المادة ـ كما قرّر في النفس ـ فعدمُ غيبته عن ذاته و لوازمه مع التجرّد المذكور هو علمه بها و إدراكه لها؛ و حيث كان هذا للنفس كذا فهو للواجب أتمّ و أولى.

و لايفترق الحال بين كون الحاضرِ له الغيرِ [١] الغائبِ عنه صوراً ثابتة في بعض الأجرام أو لبعض المجرّدات، و بين كونه غير صورة في إحاطته به؛ فالأمور الماضية و المستقبلة التي صورها ثابتة عند المدبّرات السمائية كما ستعلم حاضرة له، لأنّ له الإحاطة بالإشراق [٢] على حامل تلك الصور و كذا المبادئ العقلية؛ و قد عرفت أنّ الإضافات و السلوب جائزانِ في حقّه و لايُخلاّن بوحدانيته.

و قوله [٣]: «و تكثّر أسمائه لهذه السلوب و الإضافات»: فاعلم أنّ «اسم» كلّ شيء:

إمّا أن يدلّ عليه.

أو على ما يكون داخلاً فيه.

أو على ما يكون خارجاً عنه.

أو على ما يتركّب من هذه بعضها مع بعض.

و الواجب لذاته لمّا لم‌نعرف حقيقته و تعيّنه لم‌يكن له «اسم» عندنا، لأنّ الاسم يوضع للمعلوم، فيستعمل مع العالِم بذلك الموضوعِ، العالِم [٤] بوضعه له. و كلّ ما نفهمه من الأسماء التي سُمّيَ بها تعالى فهو لايمنع وقوع الشركة و المقولية على كثيرين إمّا على سبيل الجمع، و إمّا على سبيل البدل، فلايكون «دالاًّ» على ذاته المعيّنة.

و الأسماء الدالّة على الأمور «الداخلة» في المسمّى، فهي في حق الله تعالى محال لامتناع التركيب في حقّه.

فلم‌يبق ما يجوز عليه من الأسماء إلّا التي تدلّ على الأمور الخارجة عنه؛ و تلك:

إمّا صفات «حقيقية»، أو «إضافية»، أو «سلبية»:

---

١. س: ـ الغير.
٢. آس ١: و الإشراف؛ ت: و الإشراق.
٣. آس ١: ـ و قوله.
٤. ت: الموضوع أو العلم.

و «الحقيقية» غير جائزة عليه.

فما له من الأسماء إمّا أن تدلّ على صفات «إضافية»، أو على صفات سلبية، أو[١] إضافية مع سلبية.

و ما ذكره بعد ذلك إلى **قوله**: «من غير صورة و مثال»: فمعناه ظاهر و لكنّه يحتاج مع ما قبله على[٢] زيادة تقرير و إيضاح هو هذا:

يجب أن تعلم أنّ المدرِك لذاته، كما لايفتقر في إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو، كذلك لايفتقر في إدراك مايصدر عنه إلى صورة أخرى غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو.

و إذا كنّا ندرك كثيراً من الأشياء بالصورة التي نتصورها أو نستحضرها و لانحتاج في تعقل تلك الصورة و إدراكِها إلى صورة أخرى لاستحالة تضاعُفِ الصور إلى غير النهاية فينا، بل ندركها بذاتها، كما ندرك غيرها بها، مع كونها لم‌تصدر عنّا بانفرادنا بل بمشاركة من غيرنا، فما يصدر عنه مجموعُ الموجودات الممكنة لذاته لا بمشاركة غيره ممّا لم‌يكن صادراً عنه، أولى أن لايفتقر في إدراك ما صدر عنه إلى غير ذاته المعيّنة. فيكون[٣] المدرِك محلاً[٤] لصورةِ المدرَك. و مثالُه ليس بشرط في إدراكه إيّاه؛ و لو كان شرطاً لَما أمكن لنا إدراك ذواتنا و الأشياءِ الحاضرةِ لذواتنا كما علمت؛ و لو أمكن حصول الصور التي تحلّ فينا فندركها و ندرك بها من غير الحلول[٥] فينا لحصل الإدراكُ إيضاً من غير حلول. فإنّ الحلول إنّما كان لحصول تلك الصورة الذي هو شرط في التعقّل[٦] و الإدراك. فاحتيج إليه بالعرض لا بالذات. و حصول الشيء لعلّته الفاعلية في كونه حاصلاً[٧] لغيره ليس بدون حصوله لعلته القابلية في كونه كذلك؛ فالعاقلُ الفاعلُ لذاته، معلولاتُه الذاتيةُ حاصلةٌ له من غير أن تكون حالّة فيه، فهو عاقل لها من غير أن تحلّ فيه.

و إذا تحقّقتَ هذا الأصل علمتَ أنّ الواجب لذاته كما لايزيد عقلُه لذاته على ذاته في

---

١. س: + على.
٢. آس ١: إلى.
٣. آس ١: فكون.
٤. ت، آس ١: مثلاً.
٥. آس ١: الحصول.
٦. ت: العقل.
٧. ت، آس ١، مج ٢: حصولاً.

الوجود ـ و إن زاد بحسب اعتبار المعتبرين كما مرّ ـ فكذلك وجودُ المعلول الأوّل و[١] تعقُّلُ الواجب إيّاه؛ لأنّ ذاتَه علةٌ لذات معلوله الأوّل، و عقْلَه لذاته علةٌ لعقله[٢] لذات المعلول الأوّل؛ و اتحادُ العلّتين في الوجود مع تغايرهما الاعتباري يقتضي اتحادَ معلولَيهما في الوجود مع التغاير الاعتباري بينهما أيضاً؛ فتعقّل[٣] الواجب لذاته للعقل الذي هو أوّل العقول لايحتاج فيه إلى حصول صورة مستأنفة تحلّ ذاتَ الأوّل؛ تعالى عن ذلك.

ثمّ لمّا كان لا موجود ممكنٌ إلّا و هو معلولُ الواجب الوجود، وجب أن يعقل جميع الموجودات الممكنة بما فيها من الصور[٤] الحاصلة التي يدرك بها ما ليس من معلولاتها. و لايكون تعقُّلُه لها بصور أُخَر بل بأعيان تلك الجواهر و الصور.

و بهذا تتبيّن إحاطته تعالى بجميع الأشياء الكلية و الجزئية من غير لزوم محال من المحالات التي يذكر في كيفية علمه.

و تمام الكشف و إعطاء اللمية يُذكرانِ في أواخر هذا الفنّ.

المسألة الخامسة

في معنى الاتصال و الاتحاد العقليين

و كلام المصنّف فيه ظاهر و كذا فيما خرج عن هذه المسائل المذكورة.

قال:

فصل [٢ ـ في علمه تعالى بالأشياء]

و مَن قال: إنّ ما يُعقَل و له ذاتٌ مجردة عن المادة قائمةٌ بنفسها، فيُعقَل لأنّ ذاته مجردة كصورته، فلايمتنع أن ترتسم صورة ما أدركَه فيه و لايمتنع[٥] أن يَعقلَها. ثم قال: واجب الوجود يُعقَل فيَعقِل؛ لأنّ غير الممتنع يجب في حقّه.

بناءً على هذا، يجوز أن يكون سها؛ لأنّه بناءٌ[٦] على أنّ المعقول ذاته الخارجية[٧]

---

١. س: ـ و. ٢. مج ٢: لتعقّلِه. ٣. س: فتعقلنا.
٤. مج ٢: الأمور. ٥. مج ٢: فلايمتنع. ٦. مج ١: بنى.
٧. مج ٢: الخارجة.

يجوز أن يحصل فيه صورة[١] مجرّدة فيعقلها؛ و اعترف بأنّ مقارنة الصورة محال على واجب[٢] الوجود.

و فيه أيضاً أخذُ مثال الشيء مكانَه، فإنّه قال: جاز على صورته مقارنة ذات عقلية فيجوز عليه لأنّ الاستعداد للماهية المطلقة.

و لقائل أن يقول عليه: جاز على صورته[٣] الانطباع في جوهر فيجوز عليه؛ لأنّ الاستعداد لمطلق الماهية[٤] و لايحكم على الشيء بحكم مثاله. و لانطولّ إذ لايليق بالمختصرات.

أقول: إنّ قوماً أثبتوا علم واجب الوجود بأنّ كلّ مجرّد عن المادة يجب أن يكون مدرِكاً لذاته و لغيره، و الواجب لذاته مجرّدٌ عن المادّة فيجب أن يَعقل ذاتَه و غيره.

و احتجّوا على وجوب إدراك المجرّد لذاته و غيرِه بأنّ:

كلّ مجرّد يمكن أن يُعقَل لأنّه لايلزم من فرض كونه معقولاً أمرٌ محال، و كلّ كذا فهو ممكنٌ:

و كلّ ما يمكن أن يُعقَل، فإنّ تعقُّلَه مع سائر المعقولات ممكنٌ أيضاً:

و كلّ ما يمكن أن يُعقَل كذلك، يمكن أن تقارنه صورُ المعقولات في العقل:

و كلّ ما يمكن مقارنة صور المعقولات له في العقل، فيمكن مقارنتها له:

و كلّ ما أمكن مقارنتها له، فإمكان مقارنتها لازمٌ له لاستحالة انقلاب الشيء من الإمكان إلى الامتناع:

فكلّ مجرد يمكن أن تقارنه صورُ المعقولات:

و كلّ ما يمكن للمجرّدات بالكلّية فهو واجب الثبوت لها، و إلّا لكان ثبوته لها موقوفاً على استعداد القابل، فيكون المجرّد عن المادّة بالكلية متعلّقاً بها؛ هذا خلف:

فكلّ مجرد بالكلّية تجب مقارنةُ صورِ المعقولات له ـ و لا معنى[٥] لتعقّله إيّاها إلّا مقارنتها له ـ فهو واجب التعقل لها:

---

١. آس ٢: صورة فيه. ٢. مج ١: الواجب. ٣. مج ٢: ماهيته.
٤. آس ١: المطلق للماهية. ٥. ت: نعني.

و كلّ ما يعقِل غيرَه فإنّه يعقل ذاتَه أيضاً، لأنّا نعلم بالضرورة أنّه لايمتنع عليه أن يعقل أنّه يعقِله، و إذا عقل أنّه يعقله، فقد عقل ذاتَه:

فكلّ مجرّد عن المادّة بالكلّية فإنّه يَعقل ذاتَه و غيره:

و لمّا ثبت أنّ واجب الوجود لذاته مجرّد بالكلّية وجب لا محالة أن يكون عاقلاً لذاته و لكلّ ماعداه، لإمكان تعقّلِه مع كلّ ماعداه، و هو ما قصد بيانه.

و الاعتراض عليه من وجوه:

فإنّ لقائل أن يقول: لانسلّم أنّ كلّ مجرّد يمكن أن يُعقَل؛ و ما ذكر من أنّه لايلزم من فرض كونه معقولاً محالٌ، فممنوعٌ؛ بل نحن لانعلم هل يلزم منه ذلك أم لا؟ و هو فلايدلّ[١] على عدم لزوم المحال منه في نفس الأمر؛ و لئن سلّمنا ذلك و لكن لِم[٢] قلتم بأنّه يمكن أن يُعقَل مع[٣] سائر المعقولات؟ و لايلزم من إمكان تعقل واحدٍ واحدٍ إمكانُ تعقّل المجموع دفعةً واحدةً:

و إذا سلّمناه، منعنا أنّ كلّ ما يمكن أن يُعقَل مع غيره يمكن أن تقارنه صورُ سائر المعقولات على معنى حلول أحدهما في الآخر، بل يمكن أن يكون هو مع هذه الصور مقاراناً للعقل و لايلزم من ذلك أن يكون كلّ واحد منهما مقارناً[٤] للآخر بالمعنى المذكور. و المقارنة بمعنى حصولها في العقل لايحصل منه المطلوب إلّا بدليل منفصل:

و مع تسليم هذا كلِّه، فلانسلّم أنّ كلّ ما يمكن[٥] للمجرّد باعتبار ماهيته[٦] يجب أن يقارنه، لجواز أن يكون ممكناً بحسب ماهيته، ممتنعاً بحسب شخصه الموجود في الخارج.

و هذه[٧] الطريقة في إثبات علم الواجب قد سلكها **الرئيس ابن[٨] سينا** في كتاب الإشارات[٩] على مأخذ قريب من هذا، و في التّلويحات قد قرّرها المصنّف على وجه اختصاري قريب من المأخذين.

و إذا عرفت هذا فقوله: «إنّ ما يَعقل و له ذات مجرّدة عن المادّة قائمة بنفسها فيُعقَل»: هو

---

١. س: لايدلّ. ٢. ت: ـ لِمَ. ٣. س: ـ مع.
٤. ت: ـ للعقل و لايلزم من ذلك أن يكون كلّ واحد منهما مقارناً. ٥. س: يكون.
٦. مج ٢: + فهو. ٧. ت: هذا. ٨. ت: بن.
٩. الإشارات، نمط هفتم، ص ١٣٤: «تكملة لهذه الإشارات ....».

دعوى؛ معناها أنّ كلّ ماهيّة تصحّ أن تكون معقولة بالفعل لشيء و لها ذات موجودة في الأعيان، تجرُّدُها في خارج الذهن عن المادّة كتجرّدِها في الذهن عنها[١]، و هي مع ذلك قائمة بنفسها في الوجود الخارجي، فإنّها يجب أن تكون عاقلة؛ و أراد بـ«الذات» الماهيةَ الموجودة في الخارج على ما هو الاصطلاح فيها.

و **قوله**: «لأنّ ذاته مجرّدة كصورته فلايمتنع أن ترتسم صورة ما أدركه فيه و لايمتنع أن يعقلها»: هذا هو الحجة على تلك الدعوى؛ و تقريره أنّ هذا الشيء الذي ذاته الخارجيّة مجرّدة كتجرّد الصورة الذهنية المطابقة له، لأجل أنّه كذلك لايمتنع أن ترتسم صورة الشيء الذي كان مدرَكاً له، فيه، لأنّه إنّما يدركه بمقارنة صورته فيصحّ عليه لماهيته مقارنةُ صورة عقليّة، و كلّما صحّ عليه ذلك صحّ عليه جعلها معقولةً فلايمتنع أن يعقل تلك الصورة فهذا المجرد لايمتنع أن يَعقل ما كان متعقّلاً له.

و **قوله**: «واجب الوجود يُعقَل فيَعقِل لأنّ غير الممتنع يجب في حقه»: هذا هو المقصود من تقرير الدعوى السابقة و يتركّب منه و ممّا قبله قياس هكذا: واجب الوجود يُعقَل و له ذات مجرّدة عن المادة قائمة بنفسها، و كلّ ما هو كذا فلايمتنع أن يَعقِل ما كان يتعقّله لِما قرّر، فالواجب لايمتنع عليه أن يَعقِل ما يتعقّله ، و كلّ ما لايمتنع عليه فهو واجب له كما بُيِّن من قبل في «الضابط الجامع». فواجب الوجود يجب أن يَعقل ما يَعقله، و كلّ ما عَقلَ غيره عَقلَ ذاتَه أيضاً لِما مرّ؛ ينتج أنّ الواجب لذاته يَعقل ذاتَه و غيره. و في الكتاب اقتصر على أنّه «يُعقَل» و أراد بذلك أنّه يعقل غيره، إذ هو الذي ينتجه الحجة التي ذكرها و لم‌يذكر أنّه يَعقل ذاته لوضوح ذلك عند كلّ من علم أو سلّم تعقّله لغيره.

و **قوله**: «يجوز أن يكون سها»: إنّما لم‌يجزم بسهوه لأحد احتمالات ثلاثة:

أحدها، أن يكون إنّما عوّل على هذه الحجة لا لمجرّدها، بل إمّا لانضياف مقدمة أو مقدّمات سابقة عنده إليها، و إمّا لقوة حدسٍ يؤيّدها و يجعلها بالنسبة إلى مَن له ذلك الحدس برهانيّة، و بالنسبة إلى غيره غير مفيدة لليقين[٢] و لا امتناع في ذلك كما عرفت.

و **ثانيها**، أن يكون إنّما قصد أن تكون إقناعيّة لا برهانيّة.

---

١. ت: عنهما.　　٢. ت، آس ١: ليقين.

و **ثالثها**، أن يكون أوردها على وجه المغالطة لا الغلط، إمّا لمصلحة رآها حيث تعذّر عليه إقامة برهانٍ، أو لسبب آخر من الأسباب.

و **قوله**: «لأنّه بناء على أنّ المعقول ذاته الخارجة يجوز أن يحصل فيه صورة مجرّدة فيعقلها و اعترف بأنّ مقارنة الصورة محال على واجب الوجود»: هذا جواب معارضة عن الحجة المذكورة؛ و حاصله أنّ هذه الحجة على تقدير صحّتها تنتج أنّ الواجب لذاته يعقل الأشياء بحصول صورها فيه. و هذه النتيجة باطلة في نفس الأمر و باعتراف المحتجّ؛ و إنّما قلنا إنّها تنتج ذلك لأنّ الذي استدّل به على جواز أن يَعقل المجرّدُ غيرَه لو كان حقاً لَما دلّ على جواز ذلك مطلقاً، بل كان يدلّ عليه بقيد أن يكون تعقّله لذلك الغير بحصول صورته المجرة فيه فيكون التعقّل بهذا القيد هو الذي يجب لواجب الوجود، فيلزم أن يكون محلاً للصّور و قد أبطل ذلك.

فقد بان من هذا أنّ ما تنتجه هذه الحجّة يمنع المحتجّ صحته، و يعترف بفساده و ما يروم إثباته بها فهي غير منتجة له. و «المعقول» في هذا الكلام يريد به المعقول المجرّد و هو موضوع القضية، و الجملة التي بعده هي محمولها. و التقدير[1] أنّ المعقول من المجردات يجوز أن يحصل في ذاته الخارجة صورة مجردّة فيعقلها لحصولها فيه.

و **قوله**: «و فيه أيضاً أخذ مثال الشيء مكانه» إلى **قوله**: «إذ لايليق بالمختصرات»: فاعلم أنّه لمّا ذكر جواب المعارضة ذكر بعد ذلك جواب حلّ و في ضمنه معارضة أيضاً:

و تقرير هذا الجواب أنّ من جملة المغالطات المذكورة في المنطق «أخذُ مثال الشيء مكان ذلك الشيء» و هذه المغالطة قد استعملت في هذه الحجة، لأنّه حكم فيها بصحة مقارنة الذات المجردة لغيرها لأجل صحة مقارنة صورتها للجوهر العاقل لها[2]، و لايلزم أن يكون ما يصحّ على الصورة التي فى الذهن يصحّ على الصورة الخارجيّة؛ و لهذا صحّ بل وجب على الصورة الذهنية الانطباع في محل، و الجوهر الخارجي الذي هذه صورته لايصحّ عليه ذلك بوجه.

و بالجملة، فالشيء الخارجي متمايز الذات عن الصور المنطبعة فلايمتنع أن يصحّ عليها

---

۱. ت: التقرير. ۲. آس ۱: ـ لها.

ما لا يصحّ باعتبار ما به امتازت عنه.

و قد تنبّه لهذا الإيراد بعضُ مَن احتج بهذه الحجة، و اعتذر عنه بأنّ تلك الصورة الإدراكية كانت مستعدّة لتلك المقارنة قبل وقوع المقارنة؛ و لا يجوز أن تكون المقارنة شرطاً في ذلك الاستعداد، فإنّ الشيء لا يقع فيحصل الاستعداد لوقوعه بل بالعكس، و ليس امتياز الصورة الذهنية عن الماهية الخارجيّة إلّا بكون هذه ذهنيّةً و تلك خارجيّةً؛ و لا معنى لكونها ذهنية إلّا مقارنتها للجوهر العاقل.

فإذا كان الاستعداد للمقارنة متقدماً على المقارنة التي بها الامتياز فليس ذلك الاستعداد إلّا للماهية مطلقاً، فهي مستعدّة للمقارنة لأجل أنّها تلك الماهية، لا لأمرٍ زائد فاستعداد المقارنة يجب مصاحبته لها كيف كانت؛، و لا يختصّ بكونها في الأذهان دون الأعيان و لا بالعكس من ذلك.

و عارض في الكتاب هذا الاعتذار بأنّه لو صحّ لأمكن صيرورة الجوهر عرضاً لكن ذلك غير ممكن فالاعتذار غير صحيح. و تتبيّن الشرطية بإجراء هذه الطريقة بعينها لإثبات صحة هذا الإمكان هكذا: صورة الجوهر الخارجي التي حصلت في الذهن بعد أن لم تكن حاصلةً فيه، لها استعدادُ الحصول في الذهن، و ليس استعدادُها لذلك لأجل انطباعها في الذهن بل انطباعها لأجل الاستعداد، فهو قبل الانطباع بعين ما مرّ، فاستعداد الحصول في الذهن و الانطباع فيه إنّما هو للماهية مطلقاً؛ فيصحّ على الذات الخارجيّة الجوهريّة أن تنطبع بعد كونها قائمة بنفسها في محلّ هو الذهن، فيصحّ إمكان انقلابها من الجوهرية إلى العرضية، فما اعتذر به فاسد.

و يمكن أن يجاب عن أصل الحجة بغير هذين الجوابين كمنع صحة التعقل بصحة المقارنة و غير ذلك، إلاّ أنّ استيعاب الكلام في ذلك بعد حصول الغرض ممّا لا يليق بالكتب المبنيّة على الاختصار و الإيجاز.

[أيضاً، في علمه تعالى بالأشياء]

قال: و يجب أن تكون إحاطة الحق الأوّل بالأشياء ليس أمراً متغيراً بزمان.

و اعلمْ أنّ علومَنا بالزمانيات متغيّرةٌ، فإنّ أحدنا إذا علم مثلاً أنّ فلاناً سيجيىء، حين هذا حق يكذب الحكم بأنّه جاء، فإذا[1] جاء و حكم بأنّه سيجيىء كما كان فجهل، فلابدّ من التغيّر، و واجب الوجود منزّه عن هذه التغيرات. و ليست الزمانيات المتغيرة المادّية بأشخاصها لازمةً حاضرة لواجب الوجود، فإنّه مجرّد عن المادة بالكلية. و في الجملة، كلّ علم غير موجب للزيادة و التغير و التمثّل[2] فيه الذي يكفيه مجرد الحضور واجب له تعالى كيف كان و غيره لايجوز[3] عليه.

أقول: إنّ علمنا الزماني بالأشياء الزمانية إنّما يكون في أزمنة وجودها، لا قبل و لا بعد، فالعلم بحدوث الشيء المشخّص المعيّن بعد ما لم‌يكن الواقع في هذا الزمان بعينه، لايكون إلّا في ذلك الزمان المتعيّن؛ و كذا العلم بعدم ذلك الحادث لايكون إلّا في زمان عدمه، لأنّه لو حصل قبله أو بعده كان جهلاً، لأنّ من يعتقد في الشيء المعيّن قبل حدوثه أنّه حدث و لم‌يحدث بعد، فإنّ اعتقاده ذلك يكون لا محالة جهلاً لا علماً؛ و إنّما العلم هو أن يعتقد في تلك الحال عدمه لا وجوده؛ إذ هو معدوم لا موجود. ثم إذا وجد فلايجوز أن يبقى علمه الزماني بعدمه، بأن يعتقد أنّه معدوم في زمان هو فيه موجود؛ إذ لو بقي ذلك العلم بعدمه لكان جهلاً أيضاً؛ و إذا لم‌يبق ذلك العلم و[4] حدث علمٌ آخر، و هو العلمُ بوجوده الآن، كان ذلك تغيّراً، لأنّ علومنا بهذه الزمانيات ليس من الإضافات المجردة التي لاترجع إلى صفة و هيئة في الذات، مثل كونك يميناً و شمالاً، بل هي هيئة و صفةٌ لها إضافةٌ إلى أمرٍ خارج؛ فإذا زال علمٌ و حدث آخر، لم‌يكن ذلك تغيُّرَ الإضافة فحسب[5]، بل تغيّر صفة الذات العالمة. و يستحيل إثباته في حق مَن يستحيل عليه التغيّر؛ و العلم الزماني يختلف لامتناع صدق «سيكون» و «كان» كما تمثّل به من كون «زيد جاء» و «سيجيء»؛ فوجب تعاقب الإدراكين صدقاً و لزم التغيّر.

و لايمكن أن يقال هاهنا إنّه لم‌يختلف إلّا الإضافة، لأنّا إذا أدركنا أنّ كذا سيكون فهو منفيّ، و المنفيّ فلا إضافة إليه، فيلزم حصول صورته و يجب التغيّر.

---

۱. مج ۲: و إذا. ۲. آس ۲: التمثيل. ۳. مج ۲: فلايجوز.
۴. مج: ـ و. ۵. مج ۲: تغيُّراً فحسب.

و إذا عُلِمت الجزئيات بنوع كلّي، فذلك لايقتضي تغيّراً بل قد يكون العالِم متّصفاً بذلك العلم أزلاً و أبداً من غير تغيّرٍ، مثل أن تعلم أنّ الشمس إذا جاوزت[1] عقدة الذنب فإنّها يعود إليها بعد مدة هي كذا، و يكون القمر قد انتهى إليها و صار في محاذاتها حائلاً بينها و بين بعض الأرض محاذاةً غير تامّة مثلاً، لكن بثُلثها، فوجب[2] أن يرى ثُلث الشمس منكسفاً في الأقليم الفلاني؛ فهذا العلم[3] كذلك أزلاً و أبداً و يكون صادقاً قبل الكسوف و معه و بعده؛ و لا كذلك لو علم أنّ الشمس الآن ليست مكسوفة، ثم علم بعد ذلك أنّها الآن مكسوفة[4] فيخالف أحدُ العلمَين الآخرَ، و لايليق ذلك بمن لايجوز التغيّر عليه.

و لمّا كانت الأشياء كلها تنتهي في سلسلة السببيّة إليه، وجب أن تعلمها بأسرها بنوع كلّي لايدخل تحت الماضي و المستقبل و الآن، لِما علمتَ أنّ ما نعلم بسببه نعلم كلّياً لايتغيّر العلم به سواء كان موجوداً أو معدوماً؛ فالواجب الوجود يعلم كلّ شيء على وجه كلّي و مع ذلك فلايعزب عنه شيء شخصي. و الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة و بما يتبعها ممّا لايتشخّص لم تعقل بما هي فاسدة. و إن أُدرِكت بما هي مقارنة لمادة و عوارض مادة و وقت و تشخّصٍ لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيّلة؛ و قد تبيّن أنّ كلّ صورة لمحسوس و كلّ صورة خيالية فإنّما تُدرَك من حيث هي محسوسة و متخيلة بآلة جسمانية متجزئة، و يفتقر إدراكها من حيث هي كذلك إلى تلك الآلة.

و المجرّد بالكلية لايُدرَك بآلة جسمانية و إلّا لكان مستكمِلاً بالمادة فلايكون مجرداً عنها تجرداً تاماً؛ هذا خلف. و اذا كان تجرد الواجب عن المادة فوق كلّ تجريدٍ فلايجوز عليه هذا النوع من الإدراك.

و لو كانت الأشياء الزمانية بأشخاصها المتغيّرة المقارنة للمادة لازمةً حاضرةً لواجب الوجود من حيث هي[5] كذلك، لوجب أن يدركها من هذه الجهة إدراكاً زمانياً على الوجه المذكور، فكان يعقل تارةً أنّها موجودة غير معدومة، و تارةً أنّها معدومة غير موجودة، و لكلّ واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، و لا واحد من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون

---

١. آس ١: جاوز.
٢. ت: فيوجب.
٣. ت: تعلمه.
٤. مج ٢ (هر دو مورد): منكسفة.
٥. س: هو؛ آس ١: ـهي.

واجب الوجود متغيّر الذات فيدخل في ذاته معنى ما بالقوة، و قد علمت أنّ كلّ ما هذا شأنه فلابدّ و أن يكون له تعلقٌ بالمادة بوجه من الوجوده و هو في حق الواجب لذاته ممتنع.

و بهذا يتّضح[1] معنى قوله: «و ليست الزمانيات المتغيرة المادية بأشخاصها لازمة حاضرة لواجب الوجود فإنّه مجرّد عن المادة بالكلّية».

و العلم الموجب للزيادة هو العلم المفتقر إلى الصورة، سواء كانت لازمة أو لم تكن، فإنّه يلزم من حصولها في ذات الواجب تعدّدُ جهة[2] الاقتضاء و القبول، كما سبق أنّ الفعل بجهةٍ و القبول بأخرى؛ و العلم الموجب للتغيّر هو العلم بالأشياء الزمانية من حيث هي زمانية على الوجه الذي مرّ؛ و ذلك أيضاً لايكون إلّا بالصورة المتغيّرة بتغير المعلومات، و العلم الموجب للتمثّل[3] فيه فهو المفتقر إلى الصورة[4] كيف كانت. فالعلم المفتقر إلى الصورة المتغيّر بتغيّر المعلوم هو الممتنع في حق الواجب لذاته. و العلم الواجب له تعالى هو الذي يكفيه مجرد الحضور و عدم الغيبة. و لا محالة أنّ ذلك لايوجب زيادة و لا تغيّراً و تمثّلاً و لايجوز عليه غير ذلك من العلوم. و به يَعلم كلّ شيء و لايعزب عن علمه مثقال ذرّة كماقرّر من قبل.

[علم المبدأ الأوّل و حياته و قدرته لايزيد على ذاته]

قال: و إذاكان مبدءاً للوجود كلّه و مُدرِكاً[5] فهو حيٌّ؛ لأنّ «الحيّ» هو الدرّاك الفعّال، فإذا لم يزد علمه على ذاته، فكذلك حياته. و إذا لم يلزمه حاجة إلى تحريك آلات، فلا افتقار له إلى قوّة محرِّكة كما لَنا، فلايحتاج إلى قوة[6] زائدة على ذاته.

أقول: المقصود من هذا بيان أنّ المبدأ الأوّل حيّ و قادر، و أنّ علمه و حياته و قدرته لاتزيد على ذاته و لاتوجب فيه كثرة بحالٍ:

أمّا أنّه «حيٌّ»، فلأنّه لايعنى بـ«الحيّ» إلّا «الدرّاك الفعّال»، و الواجب لذاته كذا، فهو حيّ.

و أمّا أنّ «علمه لايزيد على ذاته»، فقد مضى تقريره.

---

١. مج ٢: + وجه.
٢. مج ٢: جهتي.
٣. س: للمتمثل.
٤. ت: + أيضاً.
٥. ك: + للوجود كلّه.
٦. مج ٢: قدرة.

و أمّا أنّ «حياته أيضاً لايزيد على ذاته»، فلأنّ كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدءاً لوجود الممكنات بأسرها، و كونه مبدءاً هو أحد الأمرين المعتبرين في كونه حيّاً، و الأمر الآخر المعتبر في ذلك هو كونه «عالِماً». فإذا لم‌يزد علمه على ذاته كما لم‌يزد كونه مبدءاً عليها، فكذلك حياته لاتكون زائدة عليها أيضاً.

و من الناس من لم‌يعتبر في «الحياة» إلّا علم الشيء بذاته فقط. فإذا لم‌يزد على ذاته كما مرّ فلاتزيد الحياة عليها.

و أمّا بيان أنّه «قادر»، فاعلم أنّ القادر عبارة عمّن يفعل إن شاء، و لم‌يفعل إن لم‌يشأ؛ و هو بهذه المثابة فيكون قادراً. و ليس من شرط ذلك أنّه لابد و أن يشاء، إذ يقال فلان قادر على أن يقتل نفسه، و إن علم أنّه لايقتل و هو صادق، و إذا قلنا: «إنّه لو أراد لَفَعلَ[1]» لايشترط في صدق هذه المتصلة صدقُ جزئَيْها، بل جاز أن يكونا كاذبين أو أحدهما مع صدقها ـ كما عرفت في المنطق ـ فكلّما هو مُريد له فهو كائن، و ما ليس مريداً له فغير كائن. و الذي هو مريد له لو جاز أن لايكون مريداً لَما كان و ما لايريده لو جاز أن يريده لكان.

و معنى «إرادته» قد عرفتَه فيما تقدّم؛ و هو كونه عالِماً بما يصدر عنه مع كون ذلك الصادر غير منافٍ له؛ و به يتحقّق كونه قادراً و إن لم‌يَعنِ بـ«القدرة» هذا بل ما يتضمّن الإمكان فلايصحّ له.

و أمّا أنّ قدرته لاتزيد على ذاته فلأنّا نحن نفتقر فيما يصدر عنّا إلى تحريك الآلات البدنيّة كاليد و الرِجل و غيرهما و نفتقر في ذلك التحريك إلى قوة[2] تكون مبدءاً له، و إرادة الواجب غير موقوفةٍ على إجماع[3]، أو حصول آلة، أو عدم مانع، بل المراد تابع لإرادته كما هو مراد، فلايحتاج في تحصيل ما يحصل منه إلى أمر زائد على ذاته كما في حقّنا و لذلك[4] أمثلةٌ عندنا تناسبه لا من كلّ وجهٍ؛ و هو أنّك تتصور وجهاً تميل إليه فتتبعه حركة بعض الأعضاء أو تتصور أمراً تتبعه بغير وجهك، أو تتصور أمراً يثير منك الشهوةَ و الشوقَ، و ليس سبب الشوق إلّا التصور من غير استعمال آلة، و كذا ما قبله، فهكذا يجب أن تُتصوّر هذه

---

١. س: الفعل. ٢. ت: + و. ٣. ت: اجتماع.

٤. س: فلذلك.

الصفاتُ و عودُها كلّها إلى محض الذات الواجبة من غير حصول صفة متقرّرة فيها و لا احتياج إلى أمر زائد عليها.

[في كيفية «العناية» و صدور المخلوقات عن المبادئ العالية]

قال: و هذا النظام الموجود[۱] في العالم فلايصدر[۲] على جزافٍ:

ففي[۳] المبادئ العلوية العقلية تُمثَّلُ صورتُها[٤]، إذ يمكن على العقول التصوّر و التمثّل؛ فعلوم المبادئ بكيفية نظام الكلّ، و ما يجب أن يكون عليه هو «العناية».

و في الأوّل لاتزيد على ذاته و عدم غيبته عن ذاته و لوازمها.

و في العقول يجوز أن يكون نقشاً زائداً معلَّلاً بالتجرد عن المادة و عدم الحجاب بينها و بين لوازمها و مبادئها و إمكان الانتقاش.

و نقوش العقول[٥] أيضاً حاضرة له تعالى، و كذا نقوش نفوس الأفلاك بالنسبة إلى ما فوقها؛ فكلّ[٦] سافل نسبة حضور نقشه إلى ما فوقه كما عرفت من حضور الصور الخياليّة للنفس، فافهمْ و عمّمْ الإحاطةَ الإلهيّة كذا.

و لو عدلت إلى غير هذه الطريقة في العلم لكثّرتَ الحقَّ تكثيراً.

و اعلم أنّ الذي هو الوجودُ المحض و ماهيتُه وجودُه الذي لا أتمّ منه، لايعرفه[۷] كما هو إلّا هو؛ ﴿و لايحيطون به علماً؛ و عنت الوجوهُ للحيّ القيّوم﴾[۸]؛ فسبحانه، سبحانه، ﴿لاتدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار﴾[۹].

أقول: إنّ حسن النظام المشاهَد في عالم الكون و الفساد، لايجوز أن يصدر على سبيل الاتّفاق و الجزاف، و لا عن قصدٍ و إرادة لنفعِ السافل كما علمت، و لا بحسب طبيعة لا شعور لها؛ فوجب أن ينظر أنّه كيف يمكن صدوره عن المبادئ العالية:

فذكر هاهنا أنّ العقول لايمتنع عليها التصور و التمثّل، فحصول صورة ذلك النظام فيها

---

۱. مج ۱، ك: الموجود؛ ساير نسخه‌ها: الوجود.
۲. مج ۱، مج ۲، آس ۲: لايصدر.
۳. مج ۱: فهي.
٤. ك: صورته.
٥. ت: العقل.
٦. مج ۱، مج ۲: و كل.
۷. آس ۲: لايعرف.
۸. اقتباس از سورهٔ طه (۲۰)، آيات ۱۱۰ـ۱۱۱.
۹. اقتباس از سورهٔ انعام (٦)، آيه ۱۰۳.

هو مصدر ذلك النظام؛ و حصولُ صورته هو العلم به؛ فعلوم المبادئ بكيفية نظام الكلّ، و[١] ما يجب أن يكون عليه هو مبدأ حصول الكلّ و هو «العناية» بهذه الموجودات.

و نظير ذلك فينا أنّك إذا أردتَ إحكام أمرٍ و طلبتَ النظام في إيجاد شيءٍ فإنّك تتصور أوّلاً نظاماً، ثم تسوق الأمرَ[٢] إليه، فيكون مصدر ذلك بالحقيقة النظام المتصوَّر.

و المبدأ الأوّل لايجوز أن يزيد عنايته على ذاته و على عدم غيبته عن ذاته و لوازمها، بل لكونه هو النظام المطلق و الكمال المحض لاتكون الأمور الموجودة عنه إلّا بحيث لا مزيد عليها في الإحكام و النظام، و لهذا لايصحّ صدور هذه الأمور عنه على نظام آخر؛ فإنّ جميع النظام يكون دونه، هذا في الواجب لذاته.

و أمّا في العقول فيجوز أن تكون «العنايةُ» نقشاً زائداً فيها معلّلاً بالتجرد عن المادة مع عدم الحجاب بين العقول و بين معلولاتها التي هي لوازمها و بين عللها التي هي مبادئها و مع إمكان انتقاشها بالصور.

و اعلم أنّ الواجب لذاته لايجوز أن يكون علمه بالأشياء سبباً لوجودها، كما ذهب إليه بعض مَن لم‌يحقق و قد أبطل صاحب الكتاب ذلك في غير التّلويحات بما حاصله أنّه قد بيّن أنّه إذا علم ذاته يجب أن يعلم لازمَ ذاته فيكون العلم بالشيء تابعاً لكون ذلك الشيء لازماً عنه، فيتقدّم اللزوم على العلم باللزوم، فعلمه بلازمه متوّقف على لزوم لازمه، فلو توقّف لازمُه على علمه به، لزم الدور.

و هذا الإبطالَ أورده بناءً على أنّ علمه صورةٌ فيه، و أنت فقد علمت أنّه كما لايزيد علمه بذاته على ذاته، كذلك لايزيد علمه بمعلولاته على وجود تلك المعلولات، فلايمكن تقدّم علمه بلوازمه عليها.

ثمّ لمّا كان معلوله غير ذاته، فعلمه بمعلوله غير علمه بذاته، فلو تقدم علمه بمعلوله على لزومه عنه[٣] تقدماً بالعلّية بحيث يكون لولا ذلك العلم لَما وجد اللازم المبائن، فذاته حينئذ لاتكون مفيدة للوازم المباينة بمجردها بل هي مع العلم.

---

١. س: ـو. ٢. آس ١ (نسخه بدل): الأمور.

٣. هامش آس ١: أي لزوم المعلول عن الله تعالى.

و أيضاً، إذا كان العلم بالأشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها، فلو علم ثم لزم من العلم شيء لَتقدّمَ العلمُ على الأشياء و على عدمِ الغيبة عن الأشياء، لأنّ عدم الغيبة عن الشيء إنّما يكون بعد تحقّق ذلك الشيء.

و القائلون بأنّ وجود الأشياء عن علمه بها، زعموا أنّ علمه بلوازمه منطوٍ في علمه بذاته؛ و على هذا فإذا كان علمه بذاته هو ذاته فكذا علمه بلوازمه، فإذا كانت ذاته علة وجود ماعداه فعلمه بلوازمه كذلك.

و بيّنوا كيفية هذا الانطواء بأنّه يعلم ذاته على ما هي عليه بحقيقتها، و حقيقتُها أنّه وجود محض هو ينبوع وجود الماهيات كلّها على ترتيبها، فإن علم نفسَه مبدءاً لها انطوى العلم بها في علمه بذاته؛ و إن لم يعلم نفسَه مبدءاً فلم يعلم نفسه على ما هي عليه و هو محال؛ لأنّه إنّما علم ذاتَه لأنّها غير غائبة عن ذاته و هو كما هو عليه مكشوف لذاته، و الواحد منّا إذا علم ذاته يعلمها حيّة قادرة لا محالة، و إلّا لم يكن علمها على ما هي؛ فالعلم بالكلّ منطوٍ تحت علمه بذاته؛ و لا يؤدّي ذلك إلى كثرة في علمه و في ذاته.

و قايسوا ذلك بحال الإنسان، فإنّ له في العلم ثلاثة أحوال:

أحدها، أن يفصّل صور المعلومات في نفسه.

و ثانيها، أن تكون له قوّة تفصيلها من غير أن يكون في ذهنه علم حاضر.

و ثالثها، كما إذا سمع تقرير مسألة من غيره فيعلم أنّ ذلك التقرير باطل و أنّه يقوى على إبطاله قطعاً، فهو في الحال يعلم من نفسه يقيناً أنّه محيط بجواب ما أورده جملةً و لاينفصل [1] في ذهنه مرتباً، فإذا خاض فيه فصّله مستمداً من الأمر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه، فينبغي أن يقدر أنّ علم الأوّل بالكلّ من قبيل الحالة الثالثة.

و هذا الكلام كلّه فاسد. فإنّا نعلم قطعاً أنّ الإنسانية و الضاحكية مثلاً، لمّا كانا متغايرَين وجب أن يكون العلم بكلّ واحد منهما غير العلم بالآخر، و العلم بالضاحكية ما انطوى عندنا في الإنسانية، فإنّها ما دلّت مطابقة أو تضمّناً عليها بل دلالة خارجيّة؛ و مايجد الإنسان من نفسه عند سماع تقرير مسألة من الغير هو علم بالقوّة، و لكنها قوّة أقرب من التي [2] قبلها، فإنّ

---

١. س: لم ينفصل. ٢. س: ـ التي.

في[1] هذه نجد ملكةً و قدرةً على إيراد ما يجب أن يورد عليها مفصّلاً و هناك لانجد ذلك؛ و للقوة مراتب كما علمت و لايكون الإنسان عالماً بما يورد على كلّ واحد على الخصوص ما لم‌يكن عنده صورة كلّ واحد واحد.

هذا ما يتعلق بكيفية صدور هذا النظام المشاهَد من العلل الممكنة، و الواجب لذاته و ما ذكره بعد ذلك من حضور نقوش العقول للواجب، و حضور النقوش التي في نفوس[2] الأفلاك بالنسبة إلى ما فوقها، و كذا حضور نقش[3] كلّ سافل بالنسبة إلى ما فوقه و مقايسة ذلك بحضور الصور الخيالية إلى نفوسنا، فكلُّه قد مرّ تقريره و ألفاظه فيه واضحة.

و قوله: «و اعلم أنّ الذي هو الوجود المحض و ماهيته وجوده الذي لا أتمّ منه لايعرفه كما هو إلّا هو»: يجب أن يقدّم على تقريره أنّ صفات الأوّل ـ السلبية و الإضافية و ما يتركّب منهما ـ لا سبيل لنا إلى فهمِها و تفهيمها إلّا بضرب مثال من مشاهداتنا الظاهرة، أو الباطنة، كما أنّه إذا قيل كيف يعلم الأوّل تعالى ذاته؟ قلتَ: كما تعلم أنت نفسك. و إذا قيل كيف يعلم غيرَه؟ يقال: كعلمك بغيرك. فلاتقدر أن تفهم شيئاً منه إلّا بالمقايسة إلى شيء في نفسك. نعم تدرك من نفسك أشياء تتفاوت في الكمال و النقصان؛ فتعلم من هذا أنّ ما فهمتَه في حق الأوّل أشرف و أعلى ممّا فهمتَه في حق نفسك بأضعاف لايمكنك أن تحصيها، إذ له الكمال الذي لايتناهى و تلك الزيادة في الكمال لاتعرف حقيقتها لأنّ مثل تلك الزيادة لاتوجد في حقّنا و لا في حق غيرنا من الممكنات، و كلّ أمر هو للأوّل و ليس له نظير فينا فلا سبيل لنا إلى فهمه ألبتة.

و إذا عرفت هذه المقدّمة، فيكون المبدأ الأوّل تبارك و تعالى وجوداً محضاً بلا ماهية بل ماهيته هي وجوده، و كونه لا أتمّ منه لا نظير له فيما سواه، إذ كلّ ممكن يفصّله العقل إلى ماهية و وجود، و يوجد[4] ما هو أكمل منه و أتمّ و هو علته، فلايَعرف حقيقتَه كما هي عليه إلّا هو.

و عِلمُنا بأنّه وجود بلا ماهية ليس علماً به[5] كما هو، بل هو علم بأنّه موجود و هذا أمر عام.

---

١. س، آس ١: ـ في.
٢. ت: ـ العقول للواجب و حضور النقوش التي في نفوس.
٣. آس ١: نفس؛ س: نفوس.
٤. س: فيوجد.
٥. مج ٢: بذاته.

و قولنا[۱] إنّه ليس غير الماهية، هو بيان أنّه ليس مثل الممكنات؛ فهو علم بنفي المماثلة، لا بالحقيقة المنزَّهة عن المماثلة، كعلمك بأنّ زيداً ليس بصائغ و لا نجّار، فإنّه ليس علماً بصنعته بل هو علم بنفي شيء عنه.

و عِلمُنا بإرادته و قدرته و حكمته يرجع كله إلى علمه بنفسه و بغيره. و علمُنا بأنّه عالم بنفسه ليس علماً بحقيقة علمه بنفسه لأنّ علمه بذاته هو ذاته، فإذا لم‌نعلم ذاتَه لم‌نعلم علمَه بذاته بل نأخذه بالمقايسة إلى علمنا بأنفسنا من غير وقوف منّا على كمال ذلك العلم و تماميّته التي لايتصور ما هو أتمّ منها، فلايَعرف الواجبَ لذاته كما هو سواه.

و ممّا ينبغي أن نحقّقه أنّ كلّ مَن يعلم ذاتَه لو علمه غيره على النحو الذي يعلم هو نفسه لكان هو هو، فالقرب من ذات المدرِك على حسب كثرة الإدراك له و شدّته، و أمثال هذه المباحث تحتاج إلى تأمّل شديد و ذهن وقّاد و فطانة غريزيّة و استحضار أصول سالفة. و سيرد في أواخر هذا الفن ما يستعان به على تحقّق كثير من النفائس العلمية و الدقائق الحكمية إن شاء الله تعالى.

قال:

فصل [۳ ـ في لطائف من «العناية» و دقائق من الحكمة و الرحمة]

لو نظرتَ إلى آثار رحمة الله في هذا العالَم، لقضيتَ العجبَ من أنّ الرحمةَ الإلهيةَ لمّا كان غيرَ جائز أن تقف على حدٍّ يُبقِي وراءَها الإمكانَ الغير المتناهي، وُجدتْ[۲] هيولى ذات قوة القبول إلى غير النهاية، كما للمبادئ قوة الفعل إلى غير النهاية.

و كان لابد أيضاً لِتجدُّدِ الفيض من تجدّد أمرٍ مّا، فوُجدتْ أشخاصُ فلكيّةٌ[۳] دائرةً لأغراض علويّة يتبعها استعدادٌ غير متناهٍ ينضمّ إلى فاعل غير متناه و قابل كذلك، فينفتح باب نزول البركات و رشحِ الخير الدائم فى الآزال[٤] و الآباد، و

---

۱. س: قوله.
۲. ك: وَجدتَ.
۳. ك: فوَجدتَ الأشخاص الفلكية.
٤. مج ۲: الأزل.

يحصل الفيض على كلّ قابل بحسب استعداده؛ إذ المبدأ الواهب لا تغيُّرَ فيه. و لو كان للنملة استعدادُ قبول نفس أشرف ـ كما للإنسان ـ لحصل فيها من فيض العقل الفيّاض.

ثم لمّا كان أشرف[1] ما يتعلّق بالهيولى النفس الناطقة و كان غيرَ جائز خروجُ جميع الممكن منها[2] دفعةً دون الأبدان، و لا مع الأبدان، فبحسب الأدوار و الأكوار و الاستعداداتِ تحصل نفوسٌ من فيض واهبها قرناً بعد قرنٍ، راجعةً إلى ربّها إذا كملت.

ثم نظرتَ إلى كيفية وضع الأرض في الوسط إذ لو قربتْ[3] من الأثير لاحترقتْ سريعاً. و لو جاورَ الفلكَ غيرُ النار من العناصر لسخّنه الفلكُ فصار[4] ناراً[5] انضمّ إليها تسخينُ النار، لتحلّلت جميعُ العناصر.

و لمّا كانت[6] الحيواناتُ أولاتِ[7] الإدراك و التحريك محتاجةً إلى عناية العنصر اليابس و غلبتِه، إذ به تنحفظ الصور المدرَكة و أشكالُ الأعضاء و غيره فوُجدتْ عنده[8] غيرَ محيطٍ بها الماءُ لحاجتها إلى استنشاق الهواء.

و وُضِع تحت النار ما يناسبها في الحرّ، و عند الأرض ما يناسبها في البرد.

و كان الماء[9] أيضاً، لها مع الهواء مناسبة مَيَعانٍ فجاورتْه[10] بحيث لا يبطل العِدلُ.

ثم لو كانت الأفلاك كلُّها نوريّةً لأحرقت بالشعاع ما دونها. و لو كانت عريّةً عن النور لبقي آل[11] هاويةِ الهيولى في ظلمةٍ لا أوحشَ منها. و لو كان أنوارُها ثابتةً دون تحركٍ لأثّرتْ بإفراط و تفريطٍ و أحرقتْ مادامت في مقابلته و لم يلحق أثرُها غيرَه. و لو [كانت][12] لها حركةٌ واحدة للازمتْ دائرةً غيرَ واصل أثرُ الشعاع إلى

---

١. آس ٢: ـ كما للإنسان لحصل ... ثم لمّا كان أشرف.
٢. مج ١: فيها.
٣. مج ١: قرنت.
٤. مج ١، آس ٢: و صار.
٥. ت: + و.
٦. مج ١: كان.
٧. ت: آلات؛ آس ١، آس ٢: أُلات.
٨. هامش آس ١: أي وجدت الحيوانات عند العنصر اليابس.
٩. مج ١: ـ الماء.
١٠. ك: فجاوره؛ هامش آس ١: أي جاورت الهواءُ الماءَ.
١١. ت، س: إلى.
١٢. نسخهها: كان.

نواحيها؛ فجُعلت[1] الحركة السريعة تابعةً لحركةِ محيطٍ[2] على الكلّ. و لكلّ فلكٍ هو حامل جرمٍ نوريٍّ حركةٌ أخرى بطيئةٌ تميل بها إلى النواحي جنوباً و شمالاً، و غير ذلك من عجائب السماوات و الأرض.

فسبحان الواهبُ النافعُ ينبوعُ الوجود[3] و مبدأُ الخير الدائم.

انظرْ[4] كيف نسبة بدنك إلى عالم العناصر، و كيف نسبة العنصريات إلى جرم الكلّ، و كيف نسبة جرم الكلّ إلى نفس الكلّ، و كيف نسبة نفس الكلّ إلى العقول، و كيف نسبتها إلى العقل المسمّى بـ«العنصر[5] الأعلى» و هو العرش العظيم المجيد، و لا نسبة له إلى جناب الكبريا؛ فانطوتْ العناصر في الأجرام السمائية، و هي في قهر النفوس، و هي في قهر العقول، و هي في حيّز[6] قهر المعلول الأوّل. ﴿و الله من ورائهم محيط﴾[7] ﴿و هو القاهر[8] فوق عباده﴾[9] ﴿وسع كرسيُّه السّموات والأرض﴾[10]، تلاشى[11] الكلُّ في جبروته.

فسبحانك أللّهم و بحمدك أشهدُ أنّ كلّ معبود من دون عرشك إلى قرار الأرضين باطلٌ ماخلا وجهك الكريم، لا أنت[12] إلّا أنت، طهِّرنا بعزّتك عن رجس الهيولى، و هبْ لنا من لدنك رحمةً، إليك الرَّغَبُوت و منك الرَّهَبُوت و أنت إله العالمين.

أقول: لمّا ذكر كيفية «العناية» بالمخلوقات، ذكر بعد ذلك جملة من تفاصيلها لتكون أنموذجاً لباقيها، إذ لا سبيل للإنسان إلى معرفة جميع ذلك في أحوال نفسه و بدنه، فضلاً عن معرفته فيما عداه من جُمَل[13] العالَم و تفاصيله:

و لو فكّر الإنسان في منافع أعضائه و وضعِها و ترتيبِها و ما فيها من القوى، و سريانِ

---

١. ك: فحصلت.
٢. ك: المحيط.
٣. مج ١ (در هامش): الحياة.
٤. مج ١: ثم انظر.
٥. مج ١: الفيض.
٦. مج ٢: جبر.
٧. بروج (٨٥): ٢٠.
٨. مج ١: قاهر.
٩. انعام (٦): ١٨.
١٠. بقره (٢): ٢٥٥.
١١. مج ١: فيتلاشى.
١٢. ت: إله.
١٣. س: ـ جميع ذلك في أحوال نفسه و بدنه فضلاً عن معرفته فيما عداه من جمل.

آثارها في البدن و حفظِ الشخص و النوع بها ـ لوجد من آثار العناية ما تبهره عجائبه، و تعجز عن الإحاطة به؛ فكيف الحال في كلّ ما في عالم الكون و الفساد و عالم الأفلاك و أكثره لانطّلع على وجوده فضلاً عمّا فيه من دقائق الحكمة و لطائف العناية؛ فلهذا اقتنع بذكر أمورٍ جُمَلَيةٍ من ذلك، و ابتدأ بذكر «الحكمة» في وجود الكون و الفساد في العالم، و التذكيرِ بوجه حاجته إلى الهيولى القابلة و استعداداتها و الحركاتِ السمائية، و قرّر ذلك إلى **قوله**: «تحصل نفوس من فيض واهبها قرناً بعد قرن راجعة إلى ربّها إذا كملت».

و يجب أن تعلم في هذا الموضع أنّ المُحوِجَ إلى هذه الأشياء في صحّة اللانهاية في الممكنات بعد ما تحقّقتَه[1] من افتقار كلّ حادث إلى تقدّم حوادث غير متناهية، كونُ العدد المتناهي و الجهات المتناهية لاتحصل منها إلّا أمور متناهية، و لمّا كانت الأجسام بأسرها واجبة النهاية و كذا العلل و المعلولات، فلولا الحركات لَما حصل منها إلّا مبلغ متناه فكان[2] يقف الوجود عند ذلك المبلغ و يلبث عليه من غير زيادة و لا نقصان، و يبقى[3] الإمكان على غير النهاية لايخرج[4] منه شيء إلى الوجود بالفعل. و لمّا كان قوّة الواجب لذاته غير متناهية وجودُه الفائضُ غير قاصر على إفادة قدر متناه من الممكنات، وجب أن يكون من لوازم ذاته وجودُ ما لابدّ منه في حصول ما لايتناهي، و ذلك هو الأشياء المذكورة، و إشعاره بحدوث النفس الناطقة قد عرفت ما فيه.

و **قوله**: «و لو كان أنوارها ثابتة دون تحرك لأثّرت بإفراط و تفريط و أحرقت مادامت في مقابلته و لم يلحق أثرُها غيره»: يريد أنّه لو كانت الأنوار التي في الأفلاك و هي أنوار الكواكب ثابتة غير متحركة لأثّرتْ بدوام مسامتها بإفراط و تفريط و أحرقتْ الشيءَ الذي تدوم مقابلتها له و لم‌يصل أثرها إلى غيره، و هو الذي لم‌يقابله؛ فيحترق ما قابل و يُحرَم النور ما لم‌يقابل.

و الحركة السريعة للسمائيات هي الحركة اليومية، فإنّا نجد الكواكب و النيّرين يطلع ما يطلع منها من المشرق و يسير إلى المغرب و يخفى فيه، و بعد خفائه فيه مدة يعود إلى

---

١. س: تحققه. ٢. مج ٢: وكان. ٣. مج ٢: بقي.
٤. س، مج ٢: لايبرز.

المشرق ثم يطلع منه ثانياً ثم يخفى في المغرب و هكذا دائماً. و أسند أربابُ علم الهيئة هذه الحركة إلى أعلى الأفلاك و هو يحرِّك بها كلَّ الأفلاك المَحوية فيه حركةً بالعرض. و الحركة البطيئة هي التي من المغرب إلى المشرق و تخالف الأولى أيضاً في المِنطقَتَين و الأقطاب. و لولا ذلك لَما أمكن الإحساس بها إذ الإحساس بحركتين مختلفتين في كرة واحدة على منطقة و قطبين بأعيانها ممتنع؛ بل إنّما نحسّ منهما بحركة واحدة هي مركّبة من مجموعهما إن كانتا إلى جهة أو حاصلة من فضل أسرعهما على أبطئهما [1] إن كانتا إلى جهتين؛ و كذلك الحكم فيمازاد و مِنطقَتا الحركتين تتقاطعان على زوايا غير قائمة فيحدث بينهما تقاطعان متقابلان.

و الشمس ملازمة لمنطقة [2] هذه الحركة الثانية، و إذا جاوزتْ أحدَ التقاطعين صارت «شماليّة»، و إذا جاوزت الآخرَ [3] صارت «جنوبيّة» و على هذا قياس حال باقي الكواكب؛ و هذا هو معنى **قوله:** «تميل بها إلى النواحي جنوباً و شمالاً» و هذا الميل لولاه لتشابهت فصول السنة في الحرّ و البَرد دائماً.

و **قوله:** «انظرْ كيف نسبة بدنك إلى عالم العناصر، و كيف نسبة العنصريات إلى جرم الكلّ»: فاعلم أنّ مباحث علم الهيئة دلّت على أنّ الأرض مساحة سطحها عشرون ألف ألف و ثلاث مأة و ستون ألف فرسخ، على أنّ كلّ فرسخ ثلاثة أميال، و كلّ ميل أربعة الآف ذراع و كلّ ذراع أربعة و عشرون أصبعاً، و كلّ إصبع مقدار ستّ شعيرات مضمومةً بعضها إلى بعض من الشعيرات المعتدلة، و مع هذا فهي بأسرها ـ المسكون منها و غير المسكون ـ ليست بذات قدر محسوس عند فلك المريخ و ماوراه من الأفلاك؛ و ممّا يوضح ذلك بسرعةٍ [4] ظهورُ النصف من فلك البروج و ممّا تحته من الأفلاك إلى فلك الشمس دائماً؛ و ما ذلك إلّا لعدم الفرق في الحس بين السطح المارّ بوجه الأرض الفاصل بين الظاهر و الخفي من تلك الأفلاك و بين السطح المارّ بمركز الأرض الموازي لذلك السطح؛ و لو أنّ للأرض قدراً محسوساً بالنسبة إلى هذه الأفلاك لكان الظاهر من كلّ واحد منها أقلّ من النصف كما في فلك القمر.

---

١. س: ـ إن كانتا إلى جهة أو حاصلة من فضل أسرعهما على أبطئهما.

٢. ت: ـ لمنطقة. ٣. س، آس ١: الأخير. ٤. مج ٢: سرعة.

و قد بيّنوا أنّ جرم الشمس يزيد على جرم الأرض زيادةً تُقارِبُ مائة و سبعين مرة و إذا كانت تزيد على الأرض بهذا[١] القدر فكيف فلكها و ما فوقه؛ و من هذا يظهر أنّ كلّ واحد من النسبتين المذكورتين حقير جدّاً.

قال:

فصل [٤ ـ في الشرّ]

إعلم أنّ الشرّ لا ذات له بل هو عدمُ ذاتٍ، أو عدمُ كمالٍ مّا. و ما يوجد من الموجودات شرّاً فإنّما هو لتسبُّبِه[٢] لعدمِ كمَالِ شيءٍ[٣] إذ لو فرض موجودٌ[٤] لايُخِلّ بذات شيء و لاكمالٍ و هيئةٍ حُسنٍ[٥] و اعتدالٍ له[٦]، فوجوده لايضرّه؛ و لايكون أيضاً شرّاً لنفسه فلايكون شرّاً.

أقول: هذه[٧] مقدمة لدفعِ سؤال يمكن إيراده على إثبات «العناية»؛ و ذلك السؤال هو أنّه لو كان بالمخلوقات عنايةٌ من المبدأ الأوّل، أو ممّا دونه، لَما وجدت الشرور الكثيرة في العالم، لكنّها قد وجدتْ فلا عناية. و المقدمة المذكورة هي أنّ الشرّ ليس بأمر وجوديّ بل هو عدميّ؛ و لو كان وجودياً لكان إمّا شرّاً لنفسه أو لغيره؛ فإن كان لغيره فإمّا لأنّه يُعدِم ذلك الغير أو بعض كمالاته، أو لا، لأنّه يُعدم ذلك:

فإن أعدم فليس الشرّ إلّا عدم ذلك الشيء أو ما هو كمال له.

و إن لميُعدم فلايتصور أن يكون شرّاً لما فرض أنه شرّ له[٨]، لأنّا نعلم أنّ ما لايخِلّ بذات شيء و لابوجود كمالٍ لشيء كيف كان، فإنّ وجوده لايستضرّ به ذلك الشيء.

و إن كان شراً لنفسه فهو باطل أيضاً؛ لأنّ وجود الشيء لايقتضي عدمه و لا عدم شيء ممّا يكمله. و لو اقتضى الشيء عدم بعض الكمالات التي له، لكان الشرّ هو ذلك العدم لا هو؛ على أنّ اقتضاء ذلك غير معقول فإنّ الأشياء طالبة لكلمالاتها لا مقتضية لعدمها من حيث هي كمالات.

---

١. آس ١: هذا.
٢. مج ١: هو لنسبة؛ ك: هو شرّ لتسببه.
٣. مج ١: الشيء.
٤. ت، مج ٢: موجوداً.
٥. آس ١: هيئةٍ و حُسنٍ (نسخه بدل: هيئةِ حُسنٍ).
٦. هامش آس ١: أي لذلك الشر.
٧. آس ١، مج ٢: هذا.
٨. آس ٢: ـ له.

و إذا كان الشرّ على تقدير أنّه ذات و موجود ليس شراً لا بالنسبة إلى غيره و لا بالنسبة إلى نفسه، فليس هو[١] بشرٍّ أصلاً.

فلو كان الشرّ موجوداً لَما كان الشرّ شراً و التالي باطل فالمقدم مثله؛ فالشرّ إذن عدمي.

و نحن إذا تأمّلنا كلّ ما يطلق عليه أنّه شرّ، فإنّا نجده إمّا عدماً أو مؤدّياً إلى العدم[٢]؛ فالفقر و الموت و الجهل عدميّات و مانع المتوجّهِ إلى كمالٍ عن الوصول إليه فليس بشرّ بالذات بل بالعرض من حيث هو سبب للشر. و أمثلة ذلك هي كالبرد المفسِد للثمار، و كالسحاب[٣] الذي يمنع القصّار عن فعله، و كالأخلاق الزديلة كالجُبن و البخل، و كالأفعال المذمومة كالظلم و الزناء[٤]، و كالآلام و الغموم و غيرها.

فالبرد من حيث كيفيّته و بالقياس إلى ما أوجَده[٥] ليس بشرّ بل هو كمال من الكمالات، و إنّما الشرّ هو فساد أمزجة الثمار و فقدانها ما يليق بها و على هذا قياس الباقي؛ فإنّ الأخلاق و الأفعال الذميمة ليست بشرور من حيث صدورها عن القوّة الغضبية و القوه الشهوانية مثلاً، بل هي من تلك الحيثية كمالاتٌ لتينك القوّتين، و إنّما تكون شروراً بالقياس إلى ضعف النفس الناطقة عن ضبط قواها أو بالقياس إلى المظلوم أو إلى السياسة المدنية؛ و كذا الآلام، فإنّها ليست شروراً من حيث هي إدراكات الأمور[٦] و لا من حيث وجود تلك الأمور في أنفسها أو صدورها عن عللها؛ إنّما هو شرورٌ بالقياس إلى المتألّم لفقده لاتصال عضو من شأنه أن يتّصل و ما يجري هذا المجرى.

و البرهان المذكور أوّلاً يُغني عن مثل هذا الاستقراء، إنّما المراد منه إيراد الأمثلة[٧] للإيضاح، لا لأنّه يعوّل عليه في هذا المطلوب من حيث إنّه استقراء.

[أقسام الممكنات بالقسمة العقلية بالنسبة إلى الخير و الشر]

قال: و اعلم أنّ من الممكنات:

[١] ما لا شرّ فيها أصلاً بل هي خير و هي أمور تامّة لايعوزها ما ينبغي لها

---

١. س: ـ هو. ٢. آس ١: عدم. ٣. مج ٢: و السحاب.
٤. س: الرياء. ٥. ت، آس ١: أوجيه. ٦. س، آس ١: لأمور.
٧. س: أمثلة.

أصلاً و لا يخالطها ما لا ينبغي.

[٢] و منها، أمورٌ فيها خير كثير و يلزمها شرّ قليل.

[٣] و في القسمة شرٌ مطلقاً.

[٤] أو كثيرُ شرٍّ مع قليلِ خير.

فوجب من الخير المحض الواجبي القسمُ الأوّل على ما علمتَ من حال الإمكان الأشرف؛ و كذا القسم الثاني لأنّ في ترك الخير الكثير لشرٍّ قليلٍ شراً كثيراً[1]؛ و يمتنع الباقيان.

فالقسم الأوّل كالعقول و نحوها؛ و الثاني مثلُ خلقِ النار النافعة نفعاً بالغاً، و لكن قد يلزمها بحسب اتفاقاتٍ حرقُ شيء[2] بملاقاتها له فتُعَدّ شراً؛ و كذلك حيوانات وجودُها خيرٌ إلّا أنّها بحسب المصادمات قد تتأدّى إلى ضررٍ مّا؛ و كذا نوعُ الإنسان المستعدّ للفضائل قد يَعتريه لاتفاقاتٍ اعتقادُ سوءٍ و جهلٌ و ارتكابُ خطيئة؛ و لكن هذه الشرور في أشخاصٍ أقلّ من أشخاص السالمين، و أوقاتٍ أقلّ من أوقات السلامة.

و «الشرّ» داخلٌ في القدَر مرضيٌّ به بالعرض، و منبعُه الإمكانُ و العدمُ.

أقول: لمّا قرّر المقدمة شرع في تقرير دفع السؤال الذي يمكن إيراده على إثبات العناية بالمخلوقات، و يندفع ذلك بأنّ القسمة العقلية اقتضت أنّ الممكنات على خمسة أقسام:

[١] ما لا شرّ فيها أصلاً

[٢] و ما فيها خير كثير و شر قليل.

[٣] و ما هي شرّ مطلق.

[٤] و ما فيها شرّ كثير و خير قليل.

[٥] و ما يتساوى فيها الخير و الشر.

و هذا القسم الأخير لم يذكره في الكتاب، و القسمان الأوّلان قد دخلا في الوجود:

أمّا الأوّل، ممّا علمت من حال الإمكان الأشرف يقتضي وجوب وجوده من الخير المحض الواجبي.

---

١. مج ١: شر كثير.   ٢. مج ١: الشيء.

و أمّا الثاني، فكذلك أيضاً لأنّ من الظاهر أنّ ترْكَ خيرٍ كثير لأجل شرٍّ قليلٍ يتبعه، هو شرٌّ كثيرٌ.

و الأقسام الثلاثة الأخير لم توجد؛ فإنّ الشرور ليست [١] إلّا في عالم الكون و الفساد و نحن نعلم أنّ المرض و الألم و إن كانا كثيرين إلّا أنّ الصحّة و السلامة أكثر؛ فالعناية حاصلة.

و قد تمثّل على القسم الأوّل بالعقول و نحوها فإنّ العقول بريّة [٢] عمّا بالقوة أصلاً.

و أراد بـ«نحوها» النفوسَ الفلكية، فإنّها و إن كان فيها ما بالقوة إلّا أنّها غير ممنوعة من إخراجه إلى الفعل على الوجه الذي بيّنته [٣].

و تمثّل على القسم الثاني بأمثلة ثلاثة:

أحدها، النار، فإنّها لايمكن أن تكون على كمالها اللائق بها إلّا و تكون بحيث يعرض عنها [٤] عند ملاقاتها لِما يخالفها منعُ ذلك المخالف من كماله، و من الممتنع أن تكون نار تمسّ ثوباً و لا مانع عن الحرق و لاتحرقه [٥]، لكنّك إذا نظرت إلى حال المستضرّ بحرقِ ثوبه بها و نظرتَ إلى انتفاعه به في طول عمره لم تجد للضرر نسبةً يعتدّ بها بالقياس إلى النفع، هذا في حق الشخص المستضرّ فكيف في حق النوع الإنساني أو الجنس الحيوانيّ.

و **ثانيها**، الحيوانات فإنّ وجودها خير لامحالة إلّا أنّها بحسب المصادمات الاتفاقية قد يتأدّى إلى ضررٍ مّا، إمّا عارض لها أو صادر عنها كالحيّات و السباع المفترسة.

و **ثالثها**، نوع الإنسان فإنّه مع استعداده للفضائل قد يعتريه لاتفاقاتٍ اعتقادُ سوء و جهلٌ و ارتكابُ خطيئة ربّما ضرّتْ في المعاد، و لكن هذه الشرور في أشخاص أقلّ من أشخاص السالمين؛ و أوقاتٍ أقلّ من أوقات السلامة.

و يجب أن تعلم أنّ الشرّ لايوجد إلّا في عالم الكون و الفساد لأجل التضاد الضروري لهما.

و قد عرفت أنّه لولا الكون و الفساد ما صحّ وجود أشخاص [٦] غير متناهية و لايصحّ حصول الأنواع الكائنة من العناصر إلّا بالتفاعل، و لايصحّ التفاعل إلّا بالتضاد؛ فبالتضاد

---

١. ت، آس ١: ليس.
٢. س: بريئة.
٣. ت: تبيّنته.
٤. آس ١: منها.
٥. مج ٢: فلاتحرقه.
٦. س: أشياء.

صحّ دوامُ «الفيض» فهو خيرٌ بالنظر إلى النظام الكلّي، و شرّيته إنّما هي[١] بالنظر إلى الأشخاص؛ و مع هذا فليس هو بفعل فاعل فإنّ تضاد الحرارة و البرودة لذاتيهما و كذا غيرهما من المتضادّات، بل التضاد من لوازم الماهيات.

و كما لا يتصوّر لفاعل أن يجعل أشكالاً كُريّة بحيث تصير مع كُريّتها متراصّة دون خللٍ فيما بينها بخلاف المسدَّسات مثلاً، كذلك حال المتضادات في تضادها. فالأشياء و إن كانت معلولةً لغيرها، منه هوياتُها و وجوداتها، إلّا أنّه قد يلزم ماهياتها أشياء أُخَر لا يمكن تَبرِيَتها عنها.

و إذا علمت هذا فقوله: «و الشرّ داخل في القَدَر مَرضي به بالعرض»: يريد بـ«القدر» تفصيل القضاء الأوّل لله تعالى؛ و قضاؤه الأوّل هو حكمه[٢] الكلي الذي ترتّبت عليه التفاصيل.

و هذه الشرور مع دخولها في قَدَر الله سبحانه و تعالى هي معلومة في العناية الأولى و مَرضي بها لا من حيث هي شرور، بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن أن تكون تلك الخيرات منفكّة عنها لكونها[٣] من اللوازم التي ليست بجعل جاعل كما قرّرت.

و قوله: «و منبعه الإمكان و العدم»: معناه أنّه لولاهما لَما حصل الشرّ فإنّ الوجود الواجبي خير محض ـ كما علمت ـ و كلّ ما يقال له إنّه شرّ، فهو إمّا عدمٌ أو مؤدٍّ إلى العدم، فحيث لا عدم لا شرّ، و الذي بالفعل من جميع الوجوه لا يعرض له الشرّ[٤] فهو لا يعرض إلّا لما هو بالقوّة من وجه، و ما بالقوّة لا ينفك عن الإمكان و العدم من حيث هو بالقوه.

و اعلم أنّ الذين توهّموا أنّ الشرّ في العالم أكثريٌ هم الذين ليس لهم التفات إلى غير عالم الكون و الفساد.

و كثير منهم ظنّوا أنّ العالَم ما خُلِق إلّا لأجل الإنسان و يفضّلونه على الملائكة الروحانيين مثل جماعة كثيرة من طوائف المتكلّمين، و أنت تتحقّق ممّا علمته أنّ الأرض لو كانت كلّها شرّاً لكانت بالإضافة إلى الوجود شيئاً قليلاً غير معتدّ به، فكيف و قد تبيّن أنّ

---

١. س: هو. ٢. ت، س: حكمة. ٣. ت: كونها.
٤. مج ٢: شرّ.

السلامة فيها غالبة، إذ لاتوجد هذه الشرور إلّا في حق الحيوانات و هي أقلّ ما[۱] في الأرض؛ و الذي لايسلم منها فإنّه في أكثر أحواله يسلم، و إنّما يستضرّ في بعض الأحوال و في بعض الصفات لا في الكلّ فلايخفى أنّ الخير غالب و الشرّ نادر.

قال: سؤال: لِم ما أُوجِد هذا القسمُ على وجهٍ لايلزمه هذا؟.

جواب: فيكون غيرَ نفسه، فيرجع إلى القسم الأوّل الذي قد وُجِد ما أمكن منه و كأنّك[۲] قلت: لِما ما جُعِلتْ النارُ غيرَ النار و الماءُ غيرَ نفسِه.

سؤال: لِم[۳] قلت إنّ الخير غالبٌ و أكثر الناسِ الغالبُ عليهم مضادُّ كمالاتهم؟

جواب: كما أنّ حال الأبدان على أقسامٍ: بالغٍ[۴] في كمالاتِها، و متوسطٍ[۵] و هو الأكثر على مراتب، و نازلٍ شديد النزول و هو أقلّ من المتوسط فضلاً عن مجموع القسمَين، فكذلك في أحوال الآخرة.

سؤال: إذا[۶] كان الكلّ بالقضاء و القدر فلِم يُعاقَب[۷]؟

جواب: العقاب للنفس على خطيئتها ليس لمنتقمٍ من خارجٍ، بل هي حاملةٌ عذابَها معها؛ فساقتْها[۸] الاتفاقات القدَريّة إلى اقتراف[۹] شهواتٍ و ارتكابِ جهالات، ففارقت متلطّخةً، رُدَّ[۱۰] إليها[۱۱] أعمالُها، فتأذّت بما معها كالمتألّم بمرضِه لنهمةٍ سابقة سائقة[۱۲] إليه؛ و الكلّ بالقدر الذي هو تفصيل القضاء الأوّل الوحداني.

أقول: إنّه بعد أن قرّر أنّ الخير في الوجود هو الغالب، و أنّ الشرّ هو النادر[۱۳] و غير مقصود بالذات و إن كان مقدّراً[۱۴]، أورد على ذلك سؤالات ثلاثة و أجاب عنها:

السؤال الأوّل: لِم لم‌يوجد القسم الثاني من الأقسام الخمسة المذكورة على وجه لايلزمه هذه الشرور بحيث لايكون في الوجود إلّا الخير المحض.

و جوابه: أنّ القسم الثاني، لو لم‌يلزمه ذلك لَما كان هو القسم الثاني بل كان يرجع إلى

---

۱. ت: ممّا. ۲. ك: فكأنّك. ۳. مج ۱: لو.
۴. ت: مبالغ. ۵. ك: بالغٌ ... متوسطٌ ... نازلٌ. ۶. ك: إن.
۷. «تُعاقَب» مناسب است كه ضمير به «نفس» بر مى‌گردد. ۸. ك: فساقتها؛ ساير نسخه‌ها: فساقها.
۹. مج ۲: اقتراب. ۱۰. «رُدّتْ» مناسب است. ۱۱. مج ۲: متلطخة رذائلها.
۱۲. مج ۱: ـسائقة. ۱۳. س: الشرّ نادر. ۱۴. مج ۲: مقدوراً.

القسم الأوّل الذي قد وُجد ما أمكن منه. و الثاني هو الذي لايمكن تعلّقُ الخير الكثير به إلّا و يلحقه شرٌّ بالضرورة؛ فإذا بري عن[1] هذا لميكن هو هو، فإذا قلتَ لِم لايوجد مبرّءاً عن الشرّ؟ فكأنّك قلت لِم لايكون القسم الثاني هو القسم الأوّل؟ أو لِم لايجعل هذا القسم غير نفسه؟ و على التفصيل فيما[2] يدخل تحته لِم ما جعلت النارُ غيرَ النار و الماءُ غير الماء؟ و أمثال ذلك. و إذا وجد القسم الأوّل و كان تركُ وجود هذ الثاني و هو على الصفة المذكورة غير لائق بالعناية و الجود، فيجب وجوده من الواجب كما بيّنّا.

السؤال الثاني: لِم قلتَ إنّ الخير غالب على الشرّ، و نحن نجد أنّ الغالب على النوع الإنساني ـ الذي هو أشرف أنواع الكائنات في عالم الكون و الفساد ـ الأمورُ المضادّة لكماله، كالجهل و غلبة الشهوة و الغضب و هي ضارّة في المعاد كما يتبين فيما بعدُ، فكان[3] الشرّ في الناس غالباً لا نادراً بسبب أنّ السعادة الدنيويّة مستحقرة بالنسبة إلى ما يحصل لهم من الشقاوة الأخرويّة التي توجبها جهالاتُهم و أخلاقُهم الرذيلة و ارتكابهم المعاصي و طاعتهم لسلطان الغضب و الهوى.

و **جوابه**: أنّ أحوال الناس في الآخرة على قياس أحوالهم في الدنيا، فكما[4] أنّ أحوال الأبدان على أقسام ثلاثة:

[١] الحال البالغة في الكمال كالحسن و الصحة.

[٢] و الحال المتوسطة فيه و هي التي عليها أكثر[5] الناس و لها مراتب بعضها أقرب إلى الطرف الأفضل و بعضها أقرب إلى الطرف الأرذل.

[٣] و الحال البالغة في النزول و النقصان كالقبيح و السقيم[6] و هو أقلّ من المتوسط فضلاً عن كونه أقلّ من مجموع القسمين الأوّلين.

فكذلك حال النفوس الإنسانيّة:

فإنّ منها، ما هو البالغ في العلم و حسن الأخلاق.

و منها، ما هو متوسّط في ذلك و هو الأغلب و مراتبه كثيرة.

---

١. س: ـ عن. ٢. آس ١: مما. ٣. س: و كان.
٤. آس ١: و كما. ٥. ت: أكمل. ٦. س: كالقبح و السقم.

و **منها**، ما هو البالغ في الجهل ورداءة الخُلق و هو أقلّ من الثاني فضلاً عن مجموع الأوّل و الثاني.

و كما أنّ مَن هو في الطرف الأوّل من الكمال البدني ينال من السعادة العاجلة قسطاً وافراً، و مَن هو على الحال المتوسط منه ينال منها قسطاً متوسطاً على حسب مرتبته في التوسط، و مَن هو في الطرف الأخير منه و هو الشديد النزول هو عرضة الأذى، كذلك اللذين هم على الحال الأوّل و الثاني و الثالث من الكمالات النفسانيّة ينال الفريقان الأوّلان من السعادة الآجلة و السلامة على حسب حالهما و مرتبتهما، و ينال الفريق الأخير مايستحقّه بحسب حاله تلك من الشقاوة الأخروية.

و لمّا كان الوسط غالباً فاشياً و الطرفان نادرانِ، فإذا أضيف الطرف الأفضل إلى الطرف الأوسط كانت السعادة و النجاة هي الغالبة فبطل الإيراد.

السؤال الثالث: إذا كنتم قد حكمتم بدخول ما يصدر عن الإنسان من المعاصي تحت قضاء الله و قدره، فلابد من وقوعها ـ شاء الإنسان أو أبى[1] ـ؛ فيكون صدورها عنه على سبيل الوجوب فكيف يحسن من الجواد الكريم أن يعاقبه عليها فإنّ المعاقبة على ما هذا شأنُه منسوبٌ إلى الظلم و الجور و اللهُ سبحانه و تعالى عن ذلك.

و **جوابه**: أنّ العقاب للنفس على خطيئتها ليس لمنتقمٍ من خارج كما هو الظاهر عند الجمهور اللذينَ هم غير مطّلعين على أحوال الوجود و أسراره، بل هي حاملة عذابَها معها فإنّ ما ساقتْها[2] إليه الاتفاقات القدريّة من الملكات الرديّة و الهيآت المُبعدة كاقتراف[3] الشهوات و ارتكابِ الجهالات هو بنفسه الموجِب للعقاب، فإذا فارقت النفسُ البدنَ متلطّخةً بهذه، رُدّتْ أعمالُها إليها، فتأذّتْ بما معها من تلك الملكات و الهيآت؛ و حال الإنسان في هذا، كحال المريض إذا قصّر في الحِمية لنهمةٍ و نالتْه الأوصابُ، ليس ذلك بأنّ أحداً انتقم منه لتقصيره و نَهَمِه، بل ذلك من لوازم ما ساق إليه القدرُ من النهم الموجِب للألم. فالنهمة السابقة للمرض هي السائقة إليه، إذ هي لِذاتها مقتضية للانسياق إلى المرض و

---

١. ت، آس ١: أبا. ٢. ت: ساقها. ٣. مج ٢: كاقتراب.

الأمور السابقة و التي وقع[١] الانسياق إليها كلُّها واقعة[٢] بقَدَر الله تعالى الذي هو تفصيل «قضائه الوحداني». و إنّما كان وحدانياً لأنّه كالجملة الواحدة لما ينفصل من القدر، كالقضاء بموت كلّ إنسان، فإنّه أمرٌ واحد و ينفصل إلى موت زيد في يوم كذا من سنة كذا بمرضٍ، و موت خالدٍ في وقت آخر و مرضٍ آخر.

و مَن يعترف بأنّه لايمكن الوجود أتمّ ممّا هو عليه، و أنّ الأتمّ[٣] منه محالٌ، و المحال غير مقدور، و ما لا قدرة عليه لا عجزَ عنه، يندفع عنه بذلك كثيراً[٤] من الإشكالات.

و أكثرُ مَن يقع في أمثال هذه الشبهة المُضِلّة و الإيرادات المحيِّرة هم اللذين يظنّون أنّ الإنسان هو الغاية في خلق العالم بأسره، يقيسون أفعال البارئ ـ عزّ و جلّ ـ على أفعالنا و يجعلون له في أفعاله أغراضاً كما لنا؛ تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

قال:

فصل [٥ ـ النفس الناطقة لاتبطل بعد موت البدن]

اعلم أنّ النفس باقية بعد البدن لبقاء علّتها الفائضة لوجودها؛ لأنّها لو بطلتْ كان بطلانُها: إمّا لذاتها، أو لحصول[٥] ما لعدمِه مدخلٌ في بقائها، أو لبطلان ما لوجوده مدخلٌ في وجودها:

و[٦] الأوّل، باطل إذ لايقتضي الشيءُ عدمَ نفسِه و إلّا ما وُجِد.

و [أمّا الثاني]، ليس لها ضدٌّ[٧] و لا مستدعي ضدٍّ؛ و لا مانعٌ مزاحمٌ لتجرّدِها عن المحل و المكان.

و ليس لها شرط. فإنّه إن كان جوهراً[٨] مبايناً غير مفيض الوجود لايلزم من عدمه عدمُها و إن كان عرَضاً في غيره[٩] فهو أولى؛ و إن كان عرضاً فيها فأعراضُها ليست إلّا أموراً[١٠] إدراكيةً و أفعالاً[١١] و انفعالاتٍ متعلقةً بالبدن. و ليس شيء منها

---

١. آس ١، مج ١: يقع.
٢. س: واحدة.
٣. مج ٢: لا أتمّ.
٤. س: كثير.
٥. مج ١: لحضور.
٦. آس ١: ـ و.
٧. ك: صدّ. (قطعاً غلط چاپی است).
٨. مج ١: جوهر.
٩. مج ١: غير.
١٠. مج ١: الأمور.
١١. ت، آس ٢: أفعال.

شرطَها؛ إذ الأولى بالشرطية لبقائها كمالاتُها فكانت عديمة الكمال لاتبقى مع البدن أيضاً، إذ لايتصور أصلاً استمرار وجود الشيء[١] دون[٢] شرطه و ليس كذا؛ و ليس شيء منها مُبطلاً لها و إلّا كان[٣] الجدير بإبطالها الانفعالاتِ عن البدن و الجهلَ، فكان[٤] كلّ نفس شريرة لاتثبت مع وجود هذه[٥] كيف كانت أصلاً، و ليس كذلك[٦].

سؤال: شيء من هذه مبطل و لكن عند قطع العلاقة.

جواب: أمّا العلاقة، فإضافةٌ مّا تابعةٌ لوجود النفس، و أضعف الأعراض[٧] الإضافةُ فإنّ تغيُّرَها لايوجب تغيّراً في الشيء فانقطاعها[٨] لايبطل النفسَ، و الباقيات إن كانت مُبطلة لذاتها فما اختلف تأثيرُها بعلاقةٍ و عدمِها.

أقول: إنّ الجوهر المدرِك لذاته من الإنسان ـ و هو نفسه[٩] الناطقة ـ يجب أن لايُعدَم ألبتة بعد تركِه التصرفَ في البدن لبطلان مزاجه الذي كان به صلاحيّة تصرفاته؛ بل يبقى ببقاء علته الفائضةِ لوجودِه و هو العقلُ الذي لو عُدِم لأدّى عدمُه إلى عدم الواجب لذاته، فلايكون واجبَ الوجود لذاته، و فُرِض كذلك؛ هذا خلف.

و البرهان على أنّها لاتبطل بعد موت البدن الذي هو عبارة عن بطلان المزاج الذي به كان صالحاً لتصرّفات النفس فيه، هو أنّها لو بطلتْ لكان بطلانها إمّا لذاتها، أو لغيرها، أو لا لسبب أصلاً؛ و الثالث ظاهر البطلان و لهذا لميذكره في الكتاب. و الأوّلان باطلان أيضاً فبطلان النفس بعد وجودها باطل:

أمّا أنّه ليس لذاتها، فلأنّها لو اقتضتْ عدمَ نفسِها لَما وُجدت لوجوب مقارنة المعلول للعلة التامّة، لكنّها وُجِدت فلاتقتضي عدم نفسها و كذا كلّ موجود.

و أمّا أنّه ليس لغيرها، فلأنّ ذلك الغير إمّا أن يكون وجوديّاً، أو عدميّاً:

[١] لا جائز أن يكون وجوديّاً، لأنّ ذلك الوجودي إن قارن وجودُ النفس وجودَه لميكن

---

١. ك: شيء. ٢. مج ٢: بدون. ٣. مج ٢: لكان.
٤. مج ٢: وكان. ٥. مج ٢: وجوده. ٦. مج ٢: كذا.
٧. مج ١: + و. ٨. مج ١: فإنّ انقطاعها. ٩. س: النفس.

علّةً تامّة لبطلانها؛ و إن لم يقارن وجودُها وجودَه فلعدمِه مدخلٌ في بقائها و كلّ ما هذا شأنُه، فإمّا أن يكون مُعدِماً لها بممانعتها[١] و مزاحمتها على محلّها أو مكانها، أو لا يكون:

و الأوّل، باطل سواء كان الممانع المزاحم ضداً بأحد التفاسير التي عرفت، أو لم يكن لأنّ هذا لايصحّ إلّا فيما له محلّ كالأعراض، أو مكان كالأجسام. و قد تبيّن فيما مرّ أنّ النفس الناطقة جوهرٌ ليست[٢] بجسم و لا جسماني فهي متجرّدة عن المحل لجوهريتها، و عن المكان لكونها ليست جسماً و لا جسمانياً.

و الثاني، باطل أيضاً فإنّ ما لايمانع بنفسه فإمّا أن يستدعي وجودَ ممانعٍ أو لايستدعي؛ فإن لم يستدعِ فليس بمبطل، فإنّا نعلم قطعاً أنّ العلة المعطية لوجود الشيء إذا كانت باقيةً و لا مانع من حصول معلولها بمزاحمته[٣] على محل أو مكانٍ، لو كان ممّا من شأنه أن يكون فيهما، فلابدّ و أن يكون ذلك الشيء موجوداً معها فلاتعدم و هي موجودة، و إن استدعى وجود ممانع فذلك محال؛ لأنّه إذا امتنع وجود الشيء امتنع وجود ما يقتضي وجودَه لكن وجود الممانع على المحل و المكان ممتنعٌ لامتناعهما للنفس، فوجود ما يوجب وجودَ ذلك الممانعِ ممتنعٌ أيضاً لهذا السبب.

[٢] و لا جائز[٤] أن يكون ذلك الغير المُعدِم للنفس عدمياً، إذ لو كان كذا لكان إمّا أن يكون عدم شيء لوجوده مدخلٌ في وجودها، أو ليس؛ و[٥] ما ليس لوجوده مدخلٌ في وجود الشيء قد بيّن أنّه لايوجب عدمُه عدمَ الشيء، فلم يبق ما يُعدمها لو جاز عدمها إلّا عدم ما لوجوده في وجودها مدخلٌ مّا[٦]:

فإن كان الذي هو كذلك، علّتَها المقتضيةَ لوجودها فهو محالٌ لأنّه لايُعدِم كما بيّنا.

و إن كان غيرها، فليس بشيء غير الشرط من العلل، لا الفاعليةِ لأنّه على خلاف التقدير، و لا الثلاثةِ الباقية، و هو ظاهر.

فهو إذن هو الشرط: فلايخلو إمّا أن يكون جوهراً، أو عرضاً: فإمّا أن يكون محلّه غير النفس، أو النفس؛ فهذه أقسام ثلاثة و كلّها باطلة:

---

١. س: لممانعتها.
٢. س: ليس.
٣. س: لمزاحمته.
٤. مج ٢: لايجوز.
٥. س: +كل.
٦. س، مج ٢: ـمّا.

أحدها، أن يكون جوهراً و هو ظاهر البطلان، فإنّا نعلم قطعاً أنّ الجوهر المبائن للشيء الذي ليس بعلةٍ فاعليةٍ تقتضي وجودَه، لايلزم من عدمه عدمُه.

و **ثانيها**، أن يكون عرضاً في غير النفس و هو أولى من الجوهر في أن لايكون عدمه مُعدِماً لها.

و **ثالثها**، أن يكون عرضاً في النفس كالأمور الإدراكية و الأفعال و الانفعالات المتعلّقة بالبدن مثل الغضب و غيره، فإنّ هذه هي أعراضها و يتبيّن بطلانه بأنّ هذا العرض إمّا أن لايُشترَط في إعدامه إيّاها قطعُ العلاقة بينها و بين البدن، أو يشترط فيه ذلك:

[١] فإن لميشترط فالأولى بالأعراض التي تُعدَم النفس بعدمها عن ذات النفس أن يكون هي الأعراض التي هي كمالاتها، و لو كان عدم هذه معدماً لها لكانت النفس العديمة الكمال لاتبقى مع البدن كما لاتبقى بعد موته، إذ لايتصور أصلاً استمرار وجود الشيء دون شرطه فلو كانت كمالاتها شرطاً في وجودها لَما بقيت النفس الفاقدةُ لها سواء كان فقدها لها، و هي متعلّقة بالبدن أو غير متعلّقة به و ليس كذا. و لو كانت كمالات النفس شرطاً في وجودها لكانت الأعراض المضادة لكمالها جديرةً بأن تبطلها كالانفعالات عن البدن و الجهل المركب و البسيط أيضاً؛ فكان كلّ نفس شريرة لاتثبت مع وجود هذه الأعراض المنافية للأعراض المكمّلة لها لا في حال تعلّقها بالبدن و لا في حال عدم تعلّقها به، بل كان يجب أن لاتثبت النفس كيف كانت أصلاً و ليس كذلك، لأنّه على خلاف الواقع.

[٢] و إن اشترط في كون العرض الذي فيها مُعدماً لها قطعُ العلاقة التي بينها و بين بدنها، فعلاقة النفس بالبدن ليس لأنّها حالّة فيه حلول العرض في محلّه أو الجسم في مكانه، بل هذه العلاقة إضافةٌ مّا تابعةٌ لوجود النفس، و أضعف الأعراض الإضافة، فإنّ تغيّرها لايوجب تغيّراً في الشيء الذي هو له كما علمت، فلايكون انقطاعها مبطلاً للنفس لاستحالة تقوّم وجود الجوهر بأضعف الأعراض. و إذا لميكن لقطع هذه العلاقة مدخلٌ في عدم النفس على تقدير جوازه، فالباقيات من الأعراض المضادة لكمالها و غير المضادة له إن كانت مبطلة للنفس لميكن إبطالها لها بسبب قطع العلاقة بل لذاتها؛ فما كان يختلف تأثيرها في ذلك الإبطال بوجود العلاقة و عدمها بل كانت تعدمها مع العلاقة و بعدها، فيعود هذا القسم

إلى قسم عدم اشتراط العلاقة و قد تبيّن بطلانه.

و إذا أطبقتَ هذا البرهان على ما في الكتاب فلاتخفى عليك مقاصدُ ألفاظه، و كيفيّةُ ترتيب المقدمات.

و يمكن تقرير هذا البرهان على وجه اختصاري ينحذف معه عدة مقدمات من هذه و هو أنّ النفس الناطقة قد ثبت أنّها غير منطبعة في الجسم بل هي ذات آلةٍ به[1]، فإذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آلةً لها فلايضرّ خروجه عن ذلك جوهرها بل لاتزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها و هو ممتنع العدم كما علمت.

قال: حجة أخرى [في إثبات بقاء النفس بعد موت البدن]

هي أنّ النفس بالفعل موجودة، و لها بالفعل أن تبقى، و كلّ ما يبطل فلابدّ له من قوة للفناء[2] مقارنة لقوة الثبات، و النفس وحدانية و هي من حيث هي بالفعل، فلايكون في الشيء الواحدِ البقاءُ و الفناء[3] بالفعل، و قوّتا الثبات و الفناء؛ و الأعراضُ و الصور لها ذلك في محلها و النفس لا حامل لها؛ و إن أخذ في النفس أمرٌ مّا كالصورة، فنعمد بالكلام[4] إلى المجرد عن المادة الذي هو الأصل؛ فلابدّ و أن تبقى.

أقول: إنّ هذه الحجة لايختصّ بالنفس بل هي دالّة على أنّ كلّ بسيط لا قابل له فهو لايُعدَم و تقريرها في النفس أنّ كلّ موجود من شأنه أن يبطل بسببٍ مّا، فقبل بطلانِه، فيه فعلُ أن يبقى و قوّةُ أن يبطل، و كلّ شيء يبقى و له قوة أن يبطل فله أيضاً قوّة أن يبقى[5] لعدم وجوب بقائه؛ فالنفس لو عدمت بعد وجودها لكان لها هذه الأحوال الثلاثة، لكن التالي باطل فالمقدم مثله. و بيان بطلان التالي أنّ النفس وحدانيّة الذات و هي بالفعل من جهة ذاتها؛ و الشيء الواحد لايكون فعلاً في ذاته و هو بالقوة، فلايكون في النفس البقاءُ بالفعل و

---

١. س: ذات له به تعلق.
٢. مج ٢: الفناء.
٣. ك: و الفناء؛ ساير نسخهها: ـ و الفناء.
٤. ك: الكلام.
٥. س: لايبقى.

قوّتا الثبات و الفناء، فلايتصور ـ لكونها مجردة لا قابل لها ـ أن يكون لها قوةُ بطلان أصلاً، لا في ذاتها و لا في غيرها. فلتجرّدِها امتنع أن تكون قوّة بطلانها في ذاتها لأنّ كلّ مجرّد بسيطٌ؛ و لكونها لا قابل لها امتنع أن تكون في غيرها لأنّ قوة بطلان البسيط يجب أن تكون في حامل [١] له، فيه قوّة وجودِه و قوة عدمِه، كما أنّ الأعراض و الصور لها ذلك في محالّها.

و **قوله**: «و إن أخذ في النفس أمرٌ ما كالصورة فنعمد بالكلام [٢] إلى المجرد عن المادة الذي هو الأصل فلابدّ و أن تبقى»: يريد أنّه قد ثبت بما قرّرناه، أنّ النفس لو كانت قابلة للفساد لكان فيها شيء يقبل الفساد إذ لا محل لها و شيء يفسد بالفعل، و القابل للفساد يجري منها [٣] مجرى مادة الجسم للجسم [٤]، و الذي يفسد بالفعل يجري مجرى صورة الجسم له؛ و مادة المجرّد يجب أن يكون مجرداً و أصلاً و الأصل هو البسيط [٥] الذي ليس بحالٍّ، فلو كانت النفس مركبة من مادةٍ بهذه المثابة و صورةٍ لكانت مادّتها المجردة التي هي الأصل باقية بعين ما قرّر به بقاء النفس؛ و تلك [٦] المادة تكون هي العاقلة المدرِكة لا محالة، إذ هي التي وجوها لذاتها دون الصورة، أو ما هو كالصورة، فيكون ما هو كالمادة للنفس هو النفس؛ هذا خلف. و بتقدير أن لايكون خلفاً فالمطلوب و هو بقاء النفس حاصل أيضاً.

و اعلم أنّا لو سلّمنا أنّ النفس ليست ببسيطة بل مركبة من بسائط، كما تكون مركبة من أمرين: أحدهما يجري مجرى المادة، و الآخر [٧] يجري مجرى الصورة، فإنّ امتناع عدمها تثبت على هذا التقدير أيضاً. و تحقيق ذلك أنّه لابدّ في كلّ جوهر مركبٍ قائمٍ بنفسه من جزء هو أصل بالمعنى الذي عرفت، إذ لو كان كلّ واحد من بسائطه حالاًّ في شيء لوجب أن يكون المجموع حالاًّ لا محالة و التقدير قيامه بنفسه؛ فلابدّ و أن يكون بعضها أو كلّها غير حالّ؛ و أسوء الأمرين أن يكون بعضها حالاًّ و البعض الآخر غير حالّ [٨] كما في المادة و الصورة؛ فلنجعل الكلام فيه لأنّ به يتّضح الحال في القسم الآخر [٩] و هو كون الجزئين غير حالّين.

---

١. س: حاصل.
٢. س: فتعمّدنا الكلام.
٣. مج ٢: ـ منها.
٤. آس ٢: ـ للجسم.
٥. س: البسائط.
٦. س: فتلك.
٧. س، آس ١: الأخرى.
٨. مج ٢: حالاًّ في البعض الآخر.
٩. س: الأخير.

و إذا كان الجوهر المركب مجرداً فلابدّ و أن يكون جزؤه مجرداً؛ فعلى تقدير أن تكون النفس مركبة فلابدّ[١] و أن تكون أحد أجزائها مجرداً عن المادة و أصلاً. فإذا عمدنا بالكلام[٢] إلى ذلك الجزء، تبيّن أنّه لايعدم و نحن فلانعني بالنفس إلّا ذلك الجزء المجرّد لوجوب تعقُّله لنفسه حينئذ. فيكون هو النفس لا جزؤها فامتناع عدمه هو امتناع عدمها.

و يجب أن تعلم أنّ المراد بقوة الفناء و قوة الثبات المستعمَلَين في هذه الحجة[٣] هو القوة[٤] الاستعدادية التي لاتجتمع مع وجود الشيء، لا القوّة بمعنى الإمكان القسيم لضرورة الوجود و العدم؛ إذ لو كانت القوّة هي الإمكان المذكور لانتقضت الحجةُ بكونِ العقول المفارقة ممكنة الوجود، و كلّ ممكن الوجود ممكن العدم؛ فللعقول[٥] قوّة وجودٍ و عدمٍ و هي مع ذلك بسيطة لا قابل لها.

و لعلّ المصنّف إنّما عبرّ عنها بـ«الحجة» لا بـ«البرهان» لأجل هذا الإيراد بناءً على أنّهم أرادوا بـ«القوة» الإمكانَ الحقيقي، كما حكى ذلك عن بعضهم في بعض كتبه[٦].

قال: سؤال: ألستم قلتم: استعداد وجود النفس في المادة؛ فكذلك استعداد عدمِها.

جواب: استعداد البدن هو لأن يكون له كمالٌ هو جوهر مباين الذات، و لايكون كمالَه[٧] حتى يكون في نفسه موجوداً؛ ثمّ إذا[٨] بطل للبدن[٩] استعدادُ أن يكون هذا الجوهر كمالاً له. فلايلزم من لاكونه كمالاً له أن لايكون في نفسه، بخلاف ما كان عند كونه كمالاً له، إذ[١٠] كان يستدعي كونه كمالاً له كونَه في نفسه، فحصل الاستعداد؛ حتى لو كان الجوهر المبائن يلزم من لا كونِه لشيء لاكونُه في نفسه لبطل النفس ببطلان استعداد البدن لأن تكون هي كماله؛ و الشيء ما لم يجب عدمُه لاينعدم. فافهمْ هذا.

أقول: لمّا قرّر أنّ النفس لاتعدم بالحجتين المذكورتين، أردفهما بإيراد هذا السؤال و هو

---

١. س: لابد.
٢. آس ١: أعمدنا الكلام (نسخه بدل): عمدنا بالكلام.
٣. س: ـ في هذه الحجة.
٤. س: قوة.
٥. ت: فالعقول؛ مج ٢: فللعقل.
٦. حكمة الإشراق، ص ٩٠ ـ ٩١.
٧. مج ١، ك: كمالاً له.
٨. مج ٢: لمّا.
٩. مج ١، مج ٢: البدن.
١٠. مج ١: إذا.

أنّكم ادّعيتم أنّ النفس حادثة بحدوث البدن المستعدّ لوجودها، فإذا كان استعداد وجودها عن المبدأ المفارق في المادة البدنية، فلِمَ لايجوز أن تكون استعداد عدمها في المادة أيضاً فتنعدم، و إن كانت العلة المفيضة لوجودها باقية كما كانت باقية قبل حدوثها.

و بالجملة، فلِم لايجوز أن يكون البدن محلاً لإمكان الفساد، كما كان محلاً لإمكان الحدوث؟ و إذا كان البدن شرطاً في وجود النفس فيجب انعدام المشروط عند فقدان الشرط.

و أجاب تفريعاً على صحة حدوث النفس ـ و إن كان فيه ما عرفت ـ بأنّ البدن حيث حصل له المزاج الصالح لتدبير النفس استعدّ بذلك المزاج لأن يكون له كمال هو جوهر مبائن الذات عنه؛ و لايكون ذلك الجوهر المبائن الذات كمالاً للبدن إلّا إذا كان في نفسه موجوداً؛ فإنّ ما لايكون موجوداً في نفسه لايكون موجوداً لغيره و لا كمالاً لذلك الغير. ثم إذا بطل المزاج الذي به استعدّ البدن لأن يكون هذا الجوهر المبائن كمالاً له، بطل كونه كمالاً له لا محالة، لأنّ الاستعداد المذكور كان شرطاً في ذلك و إذا بطل الشرط بطل المشروط. و بطلان كون ذلك الجوهر كمالاً للبدن لايلزم منه بطلان الجوهر في نفسه، فإنّ كون الشيء ليس بموجود لشيء آخر، لايقتضي بمجرّد مفهومه أن يكون مسلوبُ الوجود لغيره مسلوبَ الوجود في نفسه؛ بل إن اقتضى ذلك اقتضاه بسبب آخر فلايكون لازماً؛ فلايلزم من لا كونِ الجوهر المذكور كمالاً للبدن أنّه ليس بكائن في نفسه.

و قوله: «فلايلزم من لا كونه كمالاً له أن لايكون في نفسه»: أراد بـ«يكون» هاهنا «التامة» لا «الناقصة» و هذا بخلاف ما كان عند كون هذا الجوهر كمالاً للبدن، إذ كان يستدعي كونه كمالاً له وجوده فى نفسه، فإنّ ما لايوجد في نفسه لايوجد لشيء آخر. و لو لزم من عدم كون الشيء كمالاً لغيرِه عدمُ كونه موجوداً في نفسه للزم من لا كونِ الجوهر المذكور للبدنِ لاكونُه في نفسه؛ و الجوهر المذكور هو النفس فكانت النفس تبطل ببطلان استعداد البدن لأن يكون هي كمالاً له؛ لكن لمّا لميكن ذلك لازماً لميكن بطلان النفس ببطلان ذلك الاستعداد لازماً؛ فلايكون موجباً بمجرّده لعدم النفس و الشيء ما لميجب عدمه ـ إمّا بذاته و هو الممتنع أو بغيره و هو الممكن ـ لاينعدم، فالنفس لاينعدم إلّا بما

يوجب عدمَها. و عدمُ استعداد البدن لأن يكون كمالاً له لايوجب عدمَها فلاينعدم به فيبطل الإيراد.

و إذا تأمّلت علمتَ أنّ كون البدن محلاً لإمكان حدوث النفس و لإمكان فسادها من حيث مباينتهما [١] له ليس بحق و لا متصور، فإنّ معنى كون الشيء محلاً لإمكان وجود شيء آخر هو تهيّؤه لوجوده فيه، حتى يكون حال وجوده مقترناً به و كذلك في إمكان فساد شيء. و لهذا يمتنع أن يكون الشيء محلاً لفساد نفسه بل البدن إنّما كان مع هيئة مخصوصة محلاً لإمكانٍ و تهيّؤٍ لحدوث صورة تقارنه و تجعله نوعاً محصَّلاً؛ و النفس هي المبدأ القريب لتلك الصورة و لايصحّ وجود شيء [٢] دون وجود مبدئه، فالنفس على تقدير كونها حادثة إنّما حدثت بحسب ذلك الاستعداد و التهيّؤ الزائل بحدوث تلك الصورة و مبدئها لزوال ما كان البدن معه محلاً لإمكان حدوث النفس و هو الهيئة المخصوصة. و بقي بعد ذلك محلاً لإمكانِ فساد الصورة المقارنة له و زوالِ الارتباط الذي حصل للنفس عند حدوثها به؛ فليس البدن مع هيئته المخصوصة شرطاً في وجود النفس من حيث هي جوهر مجرد بل من حيث هي [٣] صورة منوِّعة أو مبدأ صورةٍ منوِّعة [٤].

و لايعدم الشيء بعدم ما هو شرط في حدوثه، لأنّ علّة الثبات غير علّة الحدوث و قد تحققتَ ذلك من قبل.

و إذا استوجب البدن حدوث صورة فوجب حدوث مبدئها، و لايلزم أنّه إذا استوجب فسادَها يجب فسادُ مبدئها، فإنّ المقتضي لحدوث معلولٍ مّا يجب أن يكون مقتضياً لوجود جميع عللِه بشرائطها كلِّها؛ و المقتضي لفساد أمرٍ يكفيه فسادُ شرطٍ واحد من شرائط وجوده، سواء كان ذلك الشرط الواحد وجوديّاً أو عدميّاً.

و قد مثّل [٥] البدنَ بشبكة اقتُنِص [٦] بها وجود النفس من مبدئها المفارق، فبعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة لايحتاج إلى بقاء الشبكة بل تبقى النفس ببقاء علتها الفائضة لوجودها؛ و لا مدخل لمرجِّح وجودها عنه في وقت دون آخر في ذلك.

---

١. س، مج ٢: مباينتها.
٢. ت، آس ١: الشيء.
٣. س: ـ جوهر مجرد بل من حيث هي.
٤. س: ـ أو مبدأ صورة منوّعة.
٥. آس ١: تمثل.
٦. س: يقتنص.

فإن قيل: إذا كان المبدأ المفارق كافياً في وجودها فكيف تخلّفت عنه؟

قلنا: هذا طعنٌ في حدوثها لا في بقائها و ليس كلامنا الآن إلّا في بقائها.

و أمّا الكلام في حدوثها و قدمها فقد سبق. و قد ذكر في وجه كون البدن شرطاً لحدوثها، أنّ العقل الذي هو علّتها لا مرجِّح لصدور نفس واحدة عنه، فإنّ إمكان صدور غيرها منه كإمكانها و ليس عدد أولى من عددٍ فلا مرجِّح لحصول عدد من النفوس منه و لايصدر عنه من النفوس عدد غير متناه. فلايترجّح[١] إمكان وجود النفس الواحدة أو النفوس عنه على إمكان عدمها. فوجب أن يبقى عدمها مستمرّاً إلى أن تستعدّ النطفة لأن تكون آلة للنفس تشتغل بها؛ فصار وجود النفس بتلك النطفة أولى من عدمها و اختصّ عددها بعددِ النطف[٢] المستعدة في الأرحام.

و هذا[٣] شرط الابتداء لترجيح الوجود على العدم لا شرط البقاء و الثبات[٤].

و أنت فلايخفى عليك ضعف هذا الكلام فى شرطيّة حدوثها و ترجيح أعدادها.

قال:

فصل [٦ـ في التناسخ و إبطاله]

الحجة في امتناع التناسخ، أنّ البدن إذا حصل له مزاج استحق به[٥] من الواهب نفساً، فإذا قارنته[٦] النفس المستنسخة فيحصل لحيوان واحد نفسان؛ و لايعلم[٧] الإنسان لبدنه إلّا نفساً واحدة لا غير.

أقول: يريد بـ«التناسخ» هاهنا انتقال نفس الإنسان أو نفس غيره من الحيوان عن تدبير بدنها إلى تدبير بدن آخر إمّا من نوع بدنِها، كما تنتقل نفس إنسانية من تدبير بدن إنسانيّ إلى تدبير بدن إنساني، و إمّا من نوع آخر كانتقالها إلى تدبير بدن فرسي أو طيريّ.

و للناس في هذه المسألة عدة مذاهب:

فمنهم، مَن لم‌يجوِّز انتقال النفس إلى تدبير بدن غير بدنها.

---

١. س: و لايترجح.　٢. ت، مج ٢: النطفة.　٣. مج ٢: فهذا.

٤. س: ـو الثبات.　٥. مج ٢: ـبه.　٦. ك: قارنته؛ ساير نسخه‌ها: قارنه.

٧. مج ١: ـالنفس المستنسخة فيحصل لحيوان واحد نفسان؛ و لايعلم.

و منهم، من[١] جوّزه و لكن إلى بدن من نوع بدنها لا إلى غير نوعه.

و منهم، من جوّز ذلك إلى غير النوع أيضاً؛ و لكنه اشترط أن لايكون في الحيوان إلّا إلى بدن حيواني.

و منهم، من ذهب إلى تجويز الانتقال من البدن الإنساني إلى البدن النباتي.

و منهم، من يجوّزه من الأبدان الإنسانية إلى الأجسام الجمادية.

و هؤلاء يسمّون انتقال النفس الإنسانية إلى بدن آخر «نسخاً»، و إلى بدن حيواني «مسخاً»، و إلى جسم النبات «فسخاً»، و إلى جسم الجماد «رسخاً».

و الحجة التي ذكرها على امتناع التناسخ بالمعنى المذكور هي مبنيّة على حدوث النفس.

و تقريرها أنّ النفس إنّما حدثت و تكوّنت مع تهيّؤ الأبدان المقتضي لوجودها من العلل المفارقة، و ليس ذلك على سبيل البخت و الاتّفاق من غير كون المزاج الحادث للبدن به يحصل استحقاق حدوث نفس مدبّرة[٢]، لكن اتّفق وجود نفسٍ و اتّفق معه وجود بدنٍ؛ بل استحقاق البدن بالمزاج الحادث لحدوث النفس المدبّرة له من واهب النفوس نازلٌ منزلة استحقاق الجسم لقبول نور الشمس إذا رفع الحجاب من وجهه؛ و إذا كان كذلك فكلّ بدن يستحق مع حدوث مزاجه حدوث نفس[٣] له. و ليس بدن يستحقه و بدن لايستحقه، إذ أشخاص الأنواع لايختلف في الأمور التي بها يتقوّم. فلو تعلّقت النفس بعد موت البدن ببدن آخر فذلك البدن الآخر لامحالة يستحق بذاته نفساً يحدث له و يتعلّق به و لايمنع من حدوثها وجود نفس أخرى في العالم غير مشغولة بتدبير بدن، كما لايمنع من إشراق نور الشمس على الجسم القابل لنورها[٤] إذا كان الحجاب بينها و بينه مرفوعاً[٥]، حضورُ سراج ليس بينه و بين ذلك الجسم حجاب أيضاً.

و إذا استحق الجسم بمزاجه من الواجب نفساً، فلو قارنته نفسٌ أخرى مستنسخةٌ لحصل لحيوانٍ واحد نفسان معاً و ذلك محال؛ لأنّ العلاقة بين النفس و البدن ليس هو على وجه

---

١. آس ١: ـ من. ٢. آس ١: تدبّره. ٣. س: نفسه.
٤. س: + و. ٥. ت: + و.

الانطباع فيه كما بيّن، بل علاقة الاشتغال به و التدبير له و التصرف فيه حتى تشعر النفس بذلك البدن و تنفعل ذلك البدن عن تلك النفس؛ فكلّ [١] إنسان و كذا كلّ حيوان فإنّه يستشعر نفساً واحدة هي المتصرّفة [٢] و المدبّرة لبدنه.

فإن كان هناك نفس أخرى لاتشعر بذاتها و لا لها اشتغال بالبدن وجب أن تكون مقطوعة العلاقة عن ذلك البدن فلاتكون نفساً له، إذ لا معنى لكونها نفساً لبدن ما إلّا تعلّقها بذلك البدن هذا النحو من التعلق. فإذا لم‌يحصل ذلك لم‌يحصل كونها لذلك البدن.

فالحاصل، أنّه لو كان التناسخ حقاً لحصل نفسان لبدن واحد و التالي باطل فالمقدم مثله. و الكلام المذكور كلّه هو [٣] لبيان الشرطية و بطلان التالي. و إذا عرفت هذا، **فقوله**: «و لايعلم الإنسان لبدنه إلّا نفساً واحدة لا غير»، فيه نظرٌ من وجهين:

أحدهما، أنّه إنّما ذكره لإبطال أن يحصل لحيوان واحد نفسان فكان يجب أن لايخصّصه بالإنسان، لأن النفي عن الخاص لايدلّ على النفي عن العام.

و **ثانيهما**، أنّ عدم العلم بالشيء لايدلّ على عدم الشيء في نفسه؛ فكون [٤] الإنسان لايعلم لبدنه نفساً أخرى ليس بدليل على عدم نفسٍ أخرى له في نفس الأمر لجواز أن يكون لبدنه نفسان و هو لايشعر إلّا بواحدة فقط.

و لايندفع ذلك إلّا بدليل منفصل.

و ممّا يؤكّد هذا الإيراد، أنّ الإنسان ليس إلّا النفس، فكلّ نفس تجد ذاتها ذاتاً واحدة لأنّها شيء واحد، فلو تعلّق بالبدن الإنساني ألف نفس لَما أمكن أن تدرك كلّ واحدة ذاتها إلّا نفساً واحدة؛ و أمّا غيرها من النفوس المتعلّقة بذلك البدن فلا مانع أن لايكون عندها منها خبر و لا علم.

والجواب عن الأوّل، أنّه متى علم الإنسان أنّ المدبّر لبدنه نفس واحدة فقط، علم بطريق الحدس أنّ المدبّر لبدن كلّ حيوان من الحيوانات نفس واحدة أيضاً. و نحن إذا رجعنا إلى أنفسنا؛ فإنّا لانشكّ أنّ المحرِّك بالإرادة لبدن الفرس و الطير مثلاً ليس هو نفسان

---

١. آس ١، مج ٢: و كل. ٢. مج ٢: المصرّفة. ٣. مج ٢: ـ هو.
٤. آس ١: فيكون.

بل هو نفس واحدة لا غيرها، و إلّا لوقع التصادم و التدافع في تصرف النفس[1]؛ فمن لم‌يجد هذا من نفسه فهو لقصورٍ في حدسه.

و **الجواب عن الثاني**، أنّه استعمل اللفظ الدالّ على «عدم العلم» و أراد به «العلم بالعدم» على وجه التجوّز لفهمه من القرينة العلميّة؛ و ليس التعويل هاهنا على مجرّد كون الإنسان لايشعر بنفسه إلّا نفساً واحدة، بل و على ما يظهر من كون حركات البدن و التصرفات فيه ليست إلّا عن تلك النفس المدركة لذاتها كما قرّرت في إبطال تالي شرطية القياس.

و هذه الحجة في إبطال التناسخ غير برهانية. و قد صرّح المصنّف بذلك في حكمة الإشراق[2].

قال: سؤال: الخصم ليس يسلّم أنّ بدن[3] الإنسان يفيض إليه من الواهب شيء؛ بل قال: إنّ نفوس[4] النبات انتقلتْ إلى الحيوانات، و من الحيوانات إلى الإنسان بعد انتقالها في أنواع[5] من النبات و الحيوانات؛ ثم ما يتخلّص فيصعد إلى رتبة الإنسان.

جواب: إن استعدّ[6] النبات بمزاجه لنفسٍ، فالأولى أن يستعد الإنسان بمزاجه[7] الأكمل الأتمّ.

سؤال: مثل هذه الأولويّات في عالم الاتفاقات غير مسموعة، فإنّ هاهنا أموراً قدَريّةً غائبة[8]؛ و لو اجتمع الناس على أن يستخرجوا أنّ[9] المغناطيس لأيّ مزاج استعدّ للقوّة الجاذبة للحديد لم‌يمكنهم العُثور. و ليس لقائل أن يقول: إذا استعد المغناطيس لجذب الحديد بمزاجٍ فمزاجُ الإنسان أكمل فينبغي أن يجذبه فإنّ الأمورَ خفيّةٌ.

أقول: توجيه هذا السؤال هو على المقدمة القائلة إنّ كلّ بدن يستحق بمزاجه حدوث نفس مدبّرة له من واهب النفوس، فإنّ الخصم القائل بالتناسخ يمنع صحّتها و يدّعي:

---

١. ت: ـ النفس؛ آس ١: النفسين.
٢. حكمة الإشراق، فقره ٢٣٤، ص ٢٢٠.
٣. مج ١: البدن.
٤. مج ١: النفوس.
٥. مج ١: أنواعه.
٦. آس ٢: استعداد.
٧. مج ١: لمزاجه.
٨. مج ٢: غيابية.
٩. مج ١: + حجر.

[١] أنّ البدن الإنساني إنّما النفس المدبِّرة له منتقلة إليه من أبدان باقي الحيوانات.

[٢] و أنّ النفس المدبّرة[١] لأبدان الحيوانات منتقلة إليها من النبات.

[٣] و أنّ[٢] المزاج النباتي هو الذي يستدعي فيضاً جديداً من المفارق دون الإنساني و الحيواني.

و القائلون بذلك، ربّما زعموا أنّ النفس الفائضة لاتنتقل إلى الحيوان إلّا بعد تردّدها في أنواع من النبات؛ فإنّ أنواعه و أنواع الحيوان متفاوتة المراتب، فلايزال تنتقل من كلّ مرتبة إلى ما هو[٣] أفضل منها و أكمل، حتى تنتهي إلى المرتبة المتآخمة لأدنى مرتبة من الحيوان ثم تنتقل منها إلى[٤] المرتبة الأدون من مراتب الحيوان، مترقيةً منها إلى الأعلى فالأعلى من مراتبه، حتى تصعد إلى مرتبة الإنسان متخلّصةً إليها من المرتبة المتآخمة لها.

و ربّما زعموا أنّ جهات النقل و التردّد في الأنواع المذكورة لا[٥] على هذا النظام المذكور، بل على سُبُل أخرى.

و **قوله**: «بعد انتقالها في أنواع من النبات و الحيوانات»: يشير به إلى الانتقالات و التردّدات المذكورة و هو محتمل للأمرين.

و **قوله**: «ثم ما يتخلّص فيصعد إلى رتبة الإنسان»: فيه إشعار بأنّ من النفوس المنتقلة في أنواع النبات و الحيوان ما لايتخلّص إلى المرتبة الإنسانية على مذهب القائلين بهذه المقالة من أرباب التناسخ[٦]، بل يبقى دائماً متردّداً في تلك الأنواع. هذا هو توجيه السؤال على المقدمة المذكورة و تقريره.

و أجاب عنه بأنّ المزاج الإنساني أكمل و أتمّ من المزاج النباتي و الحيواني، فإذا استعدّ النبات بمزاجه الأنقص لحدوث نفس له من المفارق فالأولى أن يستعد الإنسان بمزاجه الذي هو أكمل و أتمّ من مزاج النبات لحدوث نفس تفيض عليه من المبدأ المفارق.

ثم أورد على هذا الجواب سؤالاً آخر و معارضةً:

---

١. س: ـ له منتقلة إليه من أبدان باقي الحيوانات، و أنّ النفس المدبّرة.

٢. س، مج ٢: فإنّ.
٣. ت: ـ هو.

٤. س: ـ المتآخمة لأدنى مرتبة من الحيوان ثم تنتقل منها إلى.
٥. ت: ـ لا.

٦. مج ٢: ـ من أرباب التناسخ.

أمّا السؤال، فهو منعُ الأولويّة المذكورة.

و أمّا المعارضةُ، فهي بالمغناطيس [١] في استعداده بمزاجه لقبول [٢] القوة الجاذبة للحديد دون بدن الإنسان. و عبارته في هذا السؤال و المعارضة واضحة غنيّة عن التفسير.

قال: ثمّ أقول: بلى إنّ المزاج الأشرف يستدعي [٣] النفسَ الأشرف و هي التي جاوزت الدرجات النباتيّة و الحيوانيّة؛ و النفوس إنّما كان احتياجها إلى القوالب لأجل أنّها بالقوة؛ فالنفوس الإنسانية الجاهلية الشقيّة هي أنحس [٤] ممّا كانت في أوّل فطرتها و لها الملكات الرديّة، فهي أشدّ انجذاباً إلى الأجرام ممّا كانت.

ثم الفاسق الشرير الجاهل إذا قلّتْ شواغله في منام أو لخللٍ ـ كما للممرورين ـ يطّلع [٥] على أمور غيبيّة لاتّصالِه بذلك العالَم، فكيف جوّزتم مفارقة الأشقياء عن البدن و ليس بينها و بين النفوس الفلكية حجاب فتتصل بها و تتلذّذ [٦]. فأين الشقاوة؟ و إن قلتم منعها الهيآت الردية، فلِم ما منعها عن المنامات أو الأمور الغيبيّة عند خلل؟ فلا محالة ينبغي أن تنتقل نفوس الأشقياء على حسب أخلاقها و ملكاتها و علاقاتها مع الأجرام إلى شيء من الحيوانات المتغذّية [٧]؛ ثم الحيوانات ليس لها عضو إلّا و ينتقص و يتحلّل و لو يسيراً يسيراً. و إذا [٨] لم يثبت فيها شيء دون تحلّل، إذ الحرارة و الهواء المحيط و غيرها من الأسباب مخفِّفة [٩] محلِّلة فليس لنا أن نقول إنّ الفرس [١٠] لايزال ينقص نفسه الحيوانية، فتنقص فرسيته؛ ثم ما يرى [١١] من الحيوانات من عجائب الأفعال [١٢] تشهد أنّ لها نفوساً غير منطبعة ينبغي أن ترتقي إلى كمال؛ فإنّ العناية لاتوجب إهمالَ نوع عن كماله فترتقي إلى الإنسانية.

و كانت الحكماء كلّهم من القدماء يرون هذا الرأي و إليه إشارة الأنبياء و كقول القائل الحق سبحانه و تعالى [١٣]: ﴿كلّما نضجتْ جلودُهم بدّلناهم جلوداً

---

١. آس ١: فهو المغناطيس.
٢. مج ٢: لقبول مزاجه.
٣. مج ١: ليستدعي.
٤. آس ٢: أبخس.
٥. ت: فيطّلع.
٦. مج ٢: + بها؛ آس ٢: به.
٧. ك، مج ٢: المعذّبة.
٨. مج ١: فإذا.
٩. آس ١: مجففة.
١٠. مج ١: ـ إنّ الفرس.
١١. ك: نرى.
١٢. آس ٢: ـ الأفعال.
١٣. مج ١: ـ سبحانه و تعالى.

غيرها﴾[1] و قوله: ﴿لقد خلقنا الإنسان فيِ أحسن تقويمٍ ثمّ رددناه أسفل سافِلين﴾[2] و قوله: ﴿و ما من دابّةٍ فِي الأرض و لا طائرٍ يطير بجناحيه إلّا أممٌ أمثالكم ما فرّطنا فِي الكتاب من شيءٍ ثمّ إلى ربّهم يحشرون﴾[3] و قوله: ﴿ربّنا أمَتّنا اثنتين و أحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروجٍ من سبيل﴾[4] و قوله: ﴿ربّنا اخرِجنا منها فاِنْ عُدنا فإنّا ظالمون﴾[5]. و المسيح و غيره من الأنبياء[6] يَقرب التصريحَ فيما نحن فيه.

و الذي يقال: «لايجب أن يطابق عددُ الكائنات عددَ الفاسدات و لا وقت الفساد بالكون»، غيرُ صحيحٍ؛ فإنّ من الأمور الفلكية المستمرّة ما يخفى علينا آثارُها[7]؛ و لعلّه وجب بقانون مضبوط في العناية و ما اطّلعتَ عليه.

و أمّا العدد فليست عن جميع الحيوانات تنتقل إلى الإنسان، و لا عن جميع النبات. ثمّ فيما بينها رتبٌ كثيرة و مدة بقاء تختلف و لاتنضبط لنا.

و لولا كثرة نفوس راجعة في أزمنة طويلةٍ لكان التطابق ممتنعاً؛ مع أنّه يجوز أن يكون حيوانات لا استعداد لها لقبول فيض جديد مقصورة الاستعداد على ما ينقطع تصرّفه عن الهياكل الإنسانية منتقلاً بتصرّفه إليها، إذا كانت[8] علاقته مع الأجرام باقيةً، دون السعداء الذين قيل فيهم لايموتون ﴿إلّا الموتة الأولى﴾[9] و بهذا يستمر التعذّب[10] بالجهل المركّب و غيره؛ فإنّ المفارقة بالكلية ليس معها تخيّلٌ؛ و الجهل المركب لابدّ فيه من تصوراتٍ[11] و تصديقاتٍ على خلاف ما ينبغي حاضرةٍ، فلا متخيلةَ متخصّصةً[12] بصورةٍ صورةٍ و لا اتّفاقاتٍ متجدّدةً كما في[13] السرمد، فلا تعذُّبَ لها بالجهل المركّب. غاية ما في الباب أن تبقى ملكات، فإذا

---

١. نساء (٤): ٥٦. ٢. تين (٩٥): ٤ ـ ٥. ٣. انعام (٦): ٣٨.
٤. غافر (٤٠): ١١. ٥. مؤمنون (٢٣): ١٠٧.
٦. آس ٢، ك: المسيح و غيره من الأنبياء؛ ساير نسخه‌ها: و المسخ و غيره من هذه الأشياء.
٧. ك: أثرها. ٨. مج ١: كان. ٩. اقتباس از سوره دخان (٤٤)، آيه ٥٦.
١٠. مج ٢: التعذيب. ١١. مج ١: التصورات. ١٢. مج ١: مخصصة؛ مج ٢: مخصوصة.
١٣. مج ١: متجدد في.

لم يبق مدد إدراكيٌّ و لا شوق إلى ما لا تصوُّرَ له بوجهٍ و لا مخصِّص و لا قوّةَ نزوعيّة فلا تألَّمَ بالشوق أيضاً إلى أشياء كثيرة، و قد ارتفعت المشوّشات الحسيّة[١] فكان[٢] لها ما لِمَن[٣] وقفتْ قواه فنال[٤] اللّذّات العلى. و من أنصف من[٥] نفسه وجد تصديقاً بهذا. و كذا من نظر إلى عجائب في[٦] الحيوانات كتكبّر الأسد و رئاسته، و كقوّةِ[٧] بعضهم المُعجِّزة للإنسان، أكان بنفس المزاج؟ و الإنسان أتمّ مزاجاً، أو بضخامة[٨] البدن المُمانع بثقله[٩] لجهات التحريك الغير المطّرد؟ و قد لايزيد على[١٠] الإنسان ببدنِه، و ليس كذا؛ أو بنفسه المنطبعة التي زادت على المجردة بقوّتها، و هو محال. و ما يرى من رئاسة النحل و سماع الإبل المَنسي له جميع مهمّاته يشهد بهذا. و احتراز الفرس مثلاً عن الببر أو[١١] الذئب أكان[١٢] لببر[١٣] أو ذئبٍ هو[١٤] في الخيال معيّنٍ[١٥] كما قيل، فماكان يحترز عمّا يخالفه في المقدار و اللون و الشكل و الوضع و ليس كذا؛ أو عن أمر كلّي يستدعي نفساً مجردة فلا انطباع، فتستدعي من العناية سعادة إمّا الترقّي إلى الإنسان، أو بلذّة من عقل بعد المفارقة.

و الذوق السليم يتفطّن لهذه الأشياء. و لعلّ هذه من إحدى عشر مسألة كتمها المعلّمُ الأوّل لمصلحة. و ليس هذا ما اصطُلِح عليه بـ«التناسخ»؛ فإنّهم القائلون بأنّ النفوس جرميّة دائمة الانتقال في الحيوانات؛ و أيضاً لا مانع عن أن يكون من الحيوانات و النبات الغير الثابتة زماناً طويلاً، ما ليس لها مثل هذه النفوس، ففي الأدوار و الأزمنة الطويلة بعد اللبث أحقاباً ينجو نفرٌ[١٦] من الأشقياء عن هذه العمد[١٧] الممدّدة من هذه جهنم، التي قيل لها: هل امتلأتِ؟ فقالت[١٨]: هل من مزيدٍ[١٩]؛ و على حسب الأخلاق و الملكات تتخصّص بالأنواع[٢٠].

١. مج ١: الجسمية.
٢. مج ٢: وكان.
٣. مج ٢: كمن.
٤. مج ١: فينال.
٥. مج ٢: في.
٦. آس ٢: من.
٧. مج ٢: قوة.
٨. مج ١: مزاجاً و لضخامة.
٩. مج ١، مج ٢: بنقله.
١٠. ت: + هذا.
١١. مج ١: و.
١٢. مج ٢: لكان.
١٣. ت: العرش مثلاً عن البير أو الذئب أكان كبيراً.
١٤. آس ١، ت، مج ٢: هى؛ مج ١ بقي.
١٥. مج ٢: المعين.
١٦. مج ١: نفراً.
١٧. مج ١: العمدة.
١٨. ك: و تقول.
١٩. اقتباس از سوره ق (٥٠)، آيه ٣٠: ﴿هل امتلأتِ و تقول هل من مزيدٍ﴾.
٢٠. مج ٢: الأنواع.

أقول: لمّا دفع الحجة على منع التناسخ حكايةً عن القائلين به، أخذ بعد ذلك في ذكر الحجج التي احتجّوا بها على إثباته و هي ثمان حُجج و كلُّها إقناعيات لاتفيد اليقين:

الحجة الأولى: إنّ مزاج الإنسان أشرف من مزاجِ النبات و باقي الحيوانات و المزاج الأشرف يجب أن يستدعي نفساً أشرف من النفس التي استدعاها المزاج الأخسّ، و النفس التي هي أشرف من النفس التي استدعاها[1] مزاج النبات و الحيوان هي النفس التي جاوزتْ الدرجاتِ النباتيّة و الحيوانيّة، فيجب أن تكون هي التي تستدعيها مزاج الإنسان؛ و ما تلك إلّا التي انتقلت من النبات و الحيوانات.

الحجة الثانية: النفوس إنّما تعلّقت بالأبدان لتستكمل بها فلولا أنّ فيها ما بالقوة ما تعلّقت بها؛ و ليس الحكمة في هذا التعلق إلّا إخراج ما في النفس بالقوة إلى الفعل، فإذا انقطع تصرّفُها عن بدنها بالموت و هي جاهلة لم تخرج إلى الفعل بل هي أبخس ممّا كانت في أوّل فطرتها لحصول المعتقدات الفاسدة لها، و لتلطّخِها بالملكات الرديّة و الأخلاق الذميمة فهي أشدّ انجذاباً إلى الأجرام ممّا كانت و أحوج إلى التعلّق بالبدن، فتقتضي العناية أن يتعلّق ببدن آخر و لايزال كذلك إلى أن يحصل لها الاستكمال التام.

الحجة الثالثة: لولا أنّ نفس الإنسان تنتقل بعد موت البدن إلى تدبير بدن آخر لَما كان الفاسق الشرير الجاهل متعذّباً بعد الموت، و التالي باطل بإجماع مَن يُعتبَر من الأمم، فالمقدّم مثله.

و يتبيّن الشرطية بأنّ الإنسان المذكور إذا قلّتْ شواغله إمّا بالنوم، أو بخللٍ كالممرورين يطّلع على أمور غيبية كما دلّت التجربه عليه، و ليس ذلك إلّا لاتّصاله بعالم المفارقات من الجواهر العقلية و النفوس السمائية كما ستعرف؛ و إذا كان كذلك فالشواغل عند مفارقة البدن بالكلية أقلّ منها فى حال النوم و الخلل؛ فيجب أن يتصّل نفس هذا الفاسق عند مفارقتها بدنَها بذلك العالم، إذ ليس بينها و بين النفوس[2] الفلكية حينئذ حجاب، فإنّه لم يكن الحجاب بينهما إلّا البدن و قد زال، و مع اتّصالها بها يحصل لها التلذّذ بذلك الاتصال كما

---

١. س: ـ المزاج الأخسّ، و النفس التي هي أشرف من النفس التي استدعاها.

٢. آس ١: ـ النفوس.

ستعلم؛ فلا وجه لحصول الشقاوة لها بعد الموت من غير انتقالها إلى تدبير بدن غير البدن الذي كانت مدبّرة له و متعلّقة به.

لايقال: لانسلّم أنّه لا حجاب بينها و بين النفوس الفلكية بعد الموت، بل لها حجاب حينئذ و هو هيآتها الرديّة و أخلاقها المذمومة، و الأحوال التي اكتسبتْها من أفعالها القبيحة و ما حصل فيها من العقائد الباطلة و الآراء[1] الفاسدة، فإنّ كلّ هذه حجبٌ فكيف ادّعيتم أن لا حجاب؟

لأنّا نجيب بأنّ[2] هذه الأشياء لو حجبتْ بعد المفارقة لحجبتْ في حال تعلق النفس بالبدن أيضاً؛ فما كان يمكن إطلاع النائم و الممرور الذي له هذه الهيآت و الأحوال على شيء من المُغَيّبات[3] أصلاً، و ليس الأمر كذا.

و إذا لميكن بدّ من تعذّب هؤلاء الفسّاق كما أطبق عليه الأنبياء و الحكماء، فلامحالة ينبغي أن تنتقل النفوس المتسحقّة للشقاوة على حسب أخلاقها و ملكاتها و علاقتها مع الأجرام إلى شيء من الحيوانات المعذّبة؛ كلٌّ نفس على موجب ما تقتضيه استحقاقها من العقوبة عدلاً.

الحجة الرابعة: إنّ الحيوانات لها نفس ناطقة غير منطبعة في البدن كما للإنسان، و كلّما كان الأمر كذا وجب أن تنتقل نفوسها إلى الأبدان الإنسانية:

أمّا أنّ لها نفوساً غير منطبعة فبيانه من وجهين:

أحدهما، أنّ كلّ عضو للحيوان فإنّه ينقص[4] و يتحلّل و لو يسيراً يسيراً، و ليس فيها عضوٌ ليس للتحلّل إليه سبيلٌ، إذ الحرارة و الهواء المحيط بالأبدان و غير ذلك من الأسباب كالحركة هي كلّها مخفِّفة[5] محلِّلة. فلو كانت نفوس الحيوانات منطبعةً في أبدانها لكانت تنتقص بانتقاص البدن الذي هو محلّها، بل كانت تعدم أصلاً من حيث هي تلك النفس، لأنّ عدم جزء الشيء يكفي في عدمه، فكان الفرس مثلاً لايزال ينتقص[6] نفسه الحيوانية بانتقاص بدنها و تحلّلِه، فتنتقص فرسيّته و لايكون فرسُ عامٍ أوّل هو الذي في هذه السنة،

---

١. مج ٢: ـ الباطلة و الآراء.
٢. مج ٢: أنّ.
٣. تلفظ «المَغيبات» نيز درست است.
٤. مج ٢: للحيوان ينتقص.
٥. آس ١: مجففة.
٦. ت، س: ينقص.

بل غيره بنفسه و بدنه معاً؛ و نحن نعلم قطعاً أنّ هذه هي تلك، و حيث لم تكن هي ببدنها فهي هي بنفسها.

و **ثانيهما**، أنّ ما نراه يصدر من الحيوانات من عجائب الأفعال كمسدّسات النحل و الحيل في تحصيل الغذاء و غيره، و التحرّز من الموذيات و الشفقة في تربية الأولاد و عدّة أشياء يتعذّر إحصاؤها، يشهد كلّه بأنّ لها نفوساً غير حالّة في الأبدان حلولَ انطباع و لايمكن؛ بل هي نفوس مجرّدة كما لَنا.

و من وجوه شهادة هذه الأفعال بذلك أنّا نحن مع تجرّدِ نفوسنا قد لانهتدي في كثير من الأحوال إلى ما يهتدي إليه، و لانقدر على مثل مايفعله، و عندها من الفطانة ما ليس عند الأطفال منّا. و الحدس يحكم أنّه لو لا تجرّدُ نفوسها لَما كانت حالها هكذا و إنّما قلنا إنّ كلّ ما كان لها نفوس ناطقة وجب أن تنتقل تلك النفوس إلى الأبدان الإنسانية، لأنّ العناية تقتضي أن لايُهمَل نوعٌ عن كماله، و لايمكن أن تصل هذه النفوس إلى كمالها إلّا إذا تعلّقت بالبدن الإنساني؛ إذ الحكمة في التعلّق به هو التوصّل به إلى تحصيل الكمال، فيجب أن ترتقي نفوسُها المجردة إلى المرتبة الإنسانية بالانتقال إلى أبدانها.

الحجة الخامسة: إنّ المحقّقين من الحكماء الأقدمين و هم **أفلاطون** و مَن قبله كانوا يقولون بـ«التناسخ» و يرونه. و قد كان هؤلاء مع علوّ مرتبتهم في العلوم النظرية، لهم علوم مشاهديّة؛ و منهم مَن وصل إلى درجة النبوة؛ و لو لم‌يكن ذلك حقّاً في نفسه لَما كان معتقداً لهؤلاء.

الحجة السادسة: إنّا نجد الأنبياء عليهم السلام قد أشاروا إلى التناسخ في الكتب المنزلة عليهم و غيرِها كالآيات التي ذكرها في الكتاب و هي تقارب التصريح به[1].

و بعد ذكر هذه الحجج السِتّ[2]، عارَضَها بوجه جرتْ عادتهم أن يستدلّوا به[3] على امتناع التناسخ ابتداءً، و أشار إليه إشارة من غير تقرير؛ و هذا تقريره:

لو تعلّقتْ النفس المفارقة لبدنٍ ببدن آخر فلايخلو إمّا أن يكون تعلّقها بالآخر عقيب المفارقة، أو لا عقيبها:

---

١. س: ـ به.
٢. ت: الستة؛ س: التسع.
٣. س: يستبدلونه.

[ألف] فإن كان عقيبَها وجب أنّه متى فنى بدنٌ حدث بدنٌ آخر، فيتّصل بكلّ فناء كونٌ و هو باطل.

[ب] و أيضاً، فإمّا أن يكون عدد الأبدان الكائنة مساوياً لعدد النفوس المفارقة، أو أقلّ أو أكثر و الكلّ باطل:

[١] أمّا المساواة، فلأنّ النقل إن كان بالنزول عن الإنسان إلى الحيوانات و النبات، فظاهر أنّ أعداد الحيوانات و كذا النباتات تزيد على الإنسان بشيء لايتقايس فتفضل ذوات النفوس على النفوس، و عليه يقاس حال النزول عن الحيوان إلى النبات، و إن كان بالصعود منهما[١] إلى الإنسان فالنفوس المنتقلة تفضل على الأبدان و على التقديرين لا مساواة.

[٢] و أمّا كون عدد الأبدان الكائنة أقلّ من عدد النفوس المفارقة، فيبطله أنّ تلك النفوس لابدّ أن يزدحم منها عدّة على بدن واحد:

فإن لم‌يتمانع و يتدافع عن ذلك البدن فقد تعلّقت عدة نفوس ببدن واحد و قد سبق بطلانه.

و إن تمانعت و تدافعت عنه بقيت معطّلةً إمّا كلّها أو بعضها و هو محال.

[٣] و أمّا كون عدد الأبدان أكثر، فلأنّه يقتضي أقساماً كلُّها باطلةٌ، لأنّ الأمر لايخلو إمّا أن تتعلّق نفس واحدةٌ بأكثر من بدن واحد، أو لاتتعلّق:

[١] فإن تعلّقت، لزم أن يكون الحيوان الواحد هو بعينه غيره.

[٢] و إن لم‌تتعلّق، فإن حدث لبعض تلك الأبدان نفوسٌ[٢] مع تعلق النفوس المستنسخة ببعضها، فهو ترجيح من غير مرجِّح؛ و إن لم‌يحدث لبعضها نفوسٌ بقي بعض الأبدان المستعدّة للنفس بلا نفس.

هذا كله على تقدير أن يكون تعلّقها بالبدن الآخر عقيب مفارقتها للذي[٣] قبله.

[ج] فأمّا إن لم‌يكن تعلّقها به عقيب تلك المفارقة، بقيت تلك النفوس فيما بين البدنَين معطّلة و هو باطل؛ و لأنّه لو جاز ذلك مرّة لجاز أكثر منها و دائماً، فلم‌يكن التناسخ واجباً و هو المطلوب.

---

١. ت: منها. ٢. مج ٢: نفس. ٣. ت، آس ١: الذي.

و لمّا أشار إلى هذه المعارضة، أجاب عنها بأنّا لانسلّم بطلان تطابق عدد الكائنات لعدد الفاسدات، و أن يتّصل بكلّ فناء كونٌ بحيث يطابق وقتُ الفساد وقتَ الكون. فإنّ الأمور مضبوطة بهيآت فلكية غائبة عنّا؛ فإنّ من الأمور الفلكية المستمرة مايخفى علينا آثارها و لعلّ هذا التطابق وجب بقانون مضبوط في العناية و لم‌يحصل لنا الاطلاع عليه. و كما أنّه وجب في خسارة بعض الناس ربحُ بعضٍ حتى لايبقى المال بينهما معطّلاً، فكذلك جاز أن يجب من موت بعضِ الأبدان حياةُ بعضٍ آخر منها، لئلّاتبقى النفوس معطّلةً بين البدنَين.

و ما قيل في منع مساواة عدد الأبدان الكائنة لعدد النفوس المفارقة، ليس بلازمٍ، فإنّه من الجائز أن لاينتقل جميع النفوس التي للحيوانات إلى الإنسان، و لكن ينتقل بعضها دون البعض، فيطابق عددُ ما انتقل عددَ ما انتقل إليه؛ و كذا إن كانت منتقلة من النبات إليه[1] أو كان المنتقل إليه من الحيوان و النبات، لاحتمال أن ينتقل إليه من بعضِ هذا و بعضِ هذا؛ و على تقدير أن ينتقل إلى الإنسان من جميع الحيوانات و جميع النبات، فليس ينتقل إليه كلها ابتداءً من غير توسط، بل جاز أن ينتقل إلى نبات أيضاً أو حيوان و لاتصل إلى الإنسان إلّا بعد أطوار كثيرة من الانتقال، فيكون فيما بين الإنسان المنتقل إليه و بين الحيوان أو النبات الذي وقع الانتقال منه أوّلاً، مراتب كثيرة من الأنواع الحيوانية أو النباتية حصل الانتقال إليه بواسطة الانتقال إليها.

و مدّة بقاء تلك النفوس متعلّقةً بأبدان تلك الأنواع مختلف:

فمنها، ما هي طويلة الأعمار.

و منها، ما هي قليلة الأعمار.

و ليس ذلك بمضبوط لنا، إنّما نعلم أنّه على وجه لايمنع الانطباق[2]. و لولا كثرة نفوس ترجع في أزمنة طويلة إلى ما منه انتقلت دوراً، لكان التطابق ممتنعاً على تقدير أن لايكون هناك فيضٌ جديد للنفوس، و لاتخلّص لبعضها عن الأبدان.

و من الجائز أن يكون النقل من الإنسان إلى بعض الحيوانات دون بعض، و تكون أبدان

---

۱. آس ۱: ـ فيطابق عدد ما انتقل عدد ما انتقل إليه، و كذا إن كانت منتقلة من النبات إليه.

۲. س: الانطباع.

ما يقع النقل إليها غير مستعدّة لقبول الفيض الجديد من المفارق بل يكون استعدادها مقصوراً على النفوس التي ينقطع تصرّفها عن الهياكل الإنسانية منتقلة [١] بتصرّفها إلى تلك الأبدان.

و لايكون ذلك لكّل نفس انقطع تصرّفُها عن بدن إنساني، بل النفس التي هي محتاجة بعدُ إلى العلاقة البدنية.

و أمّا السعداء من الناس، فهم الذين إذا انقطع تصرّفهم عن البدن لم‌يتعلّق ببدن آخر غيره، بل حصل لهم التجرّد الكلّي لعدم احتياجهم إلى التعلق بالبدن. و هؤلاء هم الذين قيل عنهم في التنزيل: لايموتون **﴿إلّا الموتة الأولى﴾** [٢].

هذا آخر ما ذكره من الجواب عن المعارضة التي أشار إليها، ثمّ عاد بعدها إلى ذكر بقية حجج القائلين بالتناسخ:

الحجة السابعة: لو لم‌يكن التناسخ حقّاً لَما استمرّ القول بأنّ الجهل المركب و البسيط يقتضيان التعذّب بعد الموت، و التالي باطل فالمقدم مثله.

و بيان ذلك في الجهل المركب، أنّ «الجهل المركب» يفتقر إلى التخيّل إذ لابدّ فيه من تصوّرات و تصديقات على خلاف ما ينبغي حاضرة، و التخيّل لايكون إلّا بآلة جسمانية و مفارقة النفوس للأبدان [٣] بالكلية لايبقى معها للنفس آلة جسمانية، فلايبقى معها لها تخيّل فلا متخيّلة متخصّصة بصورة صورة [٤] حينئذ، و لا اتفاقات [٥] متجدّدة يكون هي المخصّصة للصور، لأنّ بعد المفارقة لاتبقى النفس واقعة تحت الحركات السمائية و الزمان، و إذ لا متخيّلة و لا اتفاقات ـ كما في السرمد الذي هو نسبة الأمور الثابته إلى الأمور الثابتة كما عرفت ـ فلا جهل مركب، و إذ لا جهل مركب، فلا تعذُّبَ بالجهل المركّب.

و بيانه في «الجهل البسيط» أنّه و إن بقي في النفس بعد المفارقة ملكاتٌ اكتسبتْها من البدن فما به يحصل للنفس اكتساب العلوم و هو تصرّفها في البدن قد انقطع فلم‌يبق لها مدد إدراكي ليحصل لها بعد المفارقة العلم بأنّ هناك علوماً [٦] غير حاصلة لها فلاتشتاق إلى

---

١. ت: منتقلها.
٢. اقتباس از سورة دخان (٤٤)، آيه ٥٦.
٣. س: بلا أبدان.
٤. ت: بصورة.
٥. س، آس ١: اتفاق.
٦. س: علوم.

تحصيل ما لم‌يكن حصل لها من العلم، فإنّه لا شوق إلى ما لا تصوّر له بوجه؛ ثمّ لا مخصِّص لوقوع الشوق إلى شيء دون شيء و لا قوّة نزوعيّة بعد مفارقة البدن لتشتاق [١] النفس بها إلى أشياء كثيرة فلاتتألّم النفس بفَقْد العلم الذي هو الجهل البسيط؛ فلا وجه لتألّم النفس بعد المفارقة الكلية للأبدان. بل وجه تلذّذها حينئذ حاصل و هو أنّ المشوّشات الحسيّة التي كانت مانعةً من الاتصال بالنفوس السمائية و الجواهر المجرّدة بالكليةِ قد ارتفعتْ بموت البدن فيكون حالُ النفس بموته حالَ من وقفتْ قواه فاتّصل بتلك المبادئ فنال اللذّات العلى و سيتحقق ذلك فيما بعد؛ و من أنصف من نفسه وجد تصديقاً بهذا [٢].

الحجة الثامنة: إنّ النظر إلى أحوال الحيوانات يدلّ على أنّ لها نفوساً ناطقة منتقلة إليها من الإنسان، أو يجب انتقالها منها إليه من أربعة أوجه:

الوجه الأوّل، مانجده فيها من الأخلاق كتكبّر الأسد و رئاسته.

الوجه الثاني، ما نجده لبعضها من القوة المُعجزة للإنسان. و طريق الاستدلال من ذلك، أنّ هذه القوه إمّا أن [٣] يعود إلى بدن الحيوان، أو إلى نفسه؛ و العائد إلى البدن [٤] إمّا لمزاجه، أو لا لمزاجه:

[١] فإن كان لمزاجه فالإنسان أولى بذلك لأنّ مزاجه أتمّ و ليس الأمر كذا، لأنّ كلامنا في القوة التي ليس للإنسان بقدْرِها [٥].

[٢] و إن لم‌يكن لمزاج البدن بل لأمر يتعلّق بالبدن، فليس في البدن ما هو مظنّة ذلك إلّا كِبر الجثة و الضخامة، فإنّا نجد زيادة القوة في الأكثر تابعة لها و هي فلايجوز أن تكون هي سبب قوة الحيوان لأنّ الجسم الأرضي كلّما كان أكبر كان أمنع بثقله للمحرِّك عن جهات تحريكه إيّاه؛ و أيضاً فإنّ زيادة القوة بزيادة الضخامة غير مطّردة و إن كانت أكثرية؛ و لو كانت سبباً لاطّردتْ و قد نجد في الحيوانات التي تزيد قوتُها على قوة الإنسان أضعافاً، ما لايزيد جثته على جثة الإنسان، و إن زاد عليه في الجثة لم‌تكن [٦] زيادة يعتدّ بها فلاتنسب تلك القوة إلى بدن الحيوان؛ فهي إذن منسوبة إلى نفسه؛ فلو لم‌تكن مجرّدة واجبة التعلق

---

١. ت: لاشتياق.
٢. س، آس ١: بهذه.
٣. ت، آس ١: لِما.
٤. مج ٢: بدنه.
٥. ت: يقدرها.
٦. مج ٢: فلم‌تكن.

بالبدن الإنساني لكانت النفس المنطبعة قد زادت بقوّتها على النفس المجرّدة و ذلك محال.

الوجه الثالث، الرئيسُ الذي يقوم للنحل في كوّارة العسل، و تلذّذُ الإبل بالسماع الذي يُنسيها جميعَ مهمّاتها، يشهد بتجرّد نفوسها الدالّ على وجوب التعلق بالأبدان الإنسانية.

الوجه الرابع، أنّ أنفس الحيوانات مدرِكة للكليات، و كلّ نفس مدركة للكليات فهي مجردة، فأنفس الحيوانات مجردة؛ و إذا كانت كذا فهي من نوع نفس الإنسان فلابدّ من انتقالها إلى بدنه:

أمّا دليل إدراكها للكليات، فهو أنّ الفرس مثلاً إذا احترز من الببر أو الذئب فلايخلو إمّا أن يكون احترازه عن ببرٍ أو ذئبٍ معيّنَين في خياله، أو عن ببرٍ أو ذئبٍ غير معيّنين بل كلي، لكنّه ليس بمعيّن كما زعم من يدّعي أنّه ليس لغير الإنسان من الحيوانات إدراك كليّ، إذ لو كان معيّناً لكان لايحترز عمّا يخالفه في[1] المقدار و اللون و الشكل و الوضع، لكن يحترز عمّا يخالف[2] فليس بمعيّن، و إذ لميكن معيّناً فهو أمر كلّي؛ فنفس الحيوان مدرِكة للكلي.

و أمّا دليل أنّ كلّ نفس تدرك الكلّي فهي مجردة و مشاركة في النوع لنفس الإنسان، فقد سبق في علم النفس[3].

و أمّا دليل أنّ ذلك يلزم[4] منه انتقالها إلى بدن الإنسان، فلأنّ كلّ نفس مجرّدة غير منطبعة فلابدّ و أن تستدعي من العناية سعادةً، و تلك السعادة إمّا بالترقي إلى الإنسان، أو بلذة من عقل بعد مفارقة البدن؛ و حصولُ اللذة من العقل من غير اكتساب للعلوم النظرية بواسطة البدن الإنساني ممتنعٌ، فانتقال النفوس التي للحيوانات إلى الأبدان الإنسانية متعيّن.

و هذا و أمثاله إنّما نحكم به لتفطّن الذوق السليم له.

و لعلّ مسألة «التناسخ» من جملة إحدى عشر مسألة ذُكِر أنّ **المعلّم الأوّل** كتمها لمصلحة رعاها.

و لعلّ مَن منع التناسخ من الحكماء الأقدمين لميشر إلى التناسخ بمعنى تصرف النفس المجردة في بدنٍ بعد أن كانت متصرفة في غيره، بل منعه بمعنى أن تكون النفس جرميّة أي

---

١. ت: + ذلك.

٢. ت: ـ المقدار و اللون و الشكل و الوضع لكن يحترز عمّا يخالف.

٣. در جلد دوم همين اثر.

٤. مج ٢: يلازم.

منطبعة في أبدانها و هي مع ذلك دائمة الانتقال في الحيوانات، فإنّه بهذا المعنى باطل قطعاً لاستحالة انتقال الصور و الأعراض؛ و ليس ما اصطلح عليه بـ«التناسخ» إلّا هذا المعنى الممتنع، و ما عداه فلم‌يقم[١] البرهان على امتناعه.

و الذي أثبت به أنّ نفوس الحيوانات مجرّدة لايتمشّى في جميعها بل في بعضها و هي الحيوانات التي فيها ذكاء و لها فطانة. و لا مانع[٢] عن أن يكون من الحيوانات و النباتات الغير الثابتة زماناً طويلاً كالدود[٣] و نحوه ما ليس لها مثل هذه النفوس التي لنوع الإنسان و الأنواع المتفطّنة من الحيوان؛ و يكون في الأدوار و الأزمنة الطويلة بعد لبْثِ النفوس متردّدة في الأبدان أحقاباً ينحو[٤] بعضها من مقارنة الأبدان و يتخلّص إلى عالم القدس، و تحصل له اللذّة الحقيقية.

و يكون تخلّصه من التعلق بالأبدان هو المشار إليه في كلام الأنبياء عليهم السلام بخروج بعض الفسّاق من جهنم التي **قيل لها هل امتلأتِ؟ فقالت: هلْ مِن مَزيدٍ**[٥] كما ورد في التنزيل.

و أمّا التخصّص[٦] لتعلّق النفس المفارقة ببدن نوع من الحيوان دون بدن نوع آخر، فهو ما لتلك النفس من الأخلاق و الملكات، فإنّ لكلّ خُلق و ملكة بدناً هو أليق به و أنسب إليه كبدن الأسد للشجاعة و الفتك. و قد لايتعلّق نفس مَن له خُلق الحرص مثلاً ببدن النملة إلّا بعد تعلّقها بأبدان كثيرة مناسبة لهذا الخُلق على وجه التدريج من بدن أكبر إلى بدن أصغر أو بالعكس. و الاحتمالات كثيرة و جميع الحجج المذكورة إنّما هي للإقناع و تغليب الظن و إذا أطبقتَ هذا الكلام فيها على ما فى الكتاب، لم‌يخف عليك شيء من معانى ألفاظه و كيفية تركيب حججه و الوقوف على مقاصده.

قال: الجواب، أمّا الأولويّات[٧]، فكما قلتَ إلّا أنّ لكلّ مزاج كمالاً[٨] و إذا استدعى المزاجُ الأخسّ[٩] من الواهب فالأكمل أولى.

---

١. س، مج ٢: لم‌يقم. ٢. س، مج ٢: + أيضاً. ٣. آس ١: كدود.
٤. ت: ينجي. ٥. اقتباس از سورهٔ ق (٥٠)، آيه ٣٠.
٦. س: المتخصص. ٧. ت: الأوّليات. ٨. مج ١: كمال.
٩. آس ١: الآخر.

و أمّا ثبات شيء[١] في الحيوان، مشهور أنّ[٢] بعض الأعضاء تبقى إلى حلول الأجل.

و أمّا العدد، فكم من عدد من الحيوانات لايعيش أسبوعاً، و منها ما لايبقى سنةً؛ و كذا النبات، فكيف ينطبق العدد لها على عدد ما يبقى سنين[٣] و هو أقلّ منها عدداً، و ليس نقلُ البعض أولى[٤] من بعض.

و أمّا غرائب إدراكات الحيوانات و تحريكاتها، فبمعاونة قوى فلكيّة و إلهامات.

و أمّا حال الإبل و التلذّذ[٥] بالمدرَكات الحسية، ليس ببعيد عن قوة جرميّة.

و أمّا المكتوم و غير المكتوم، فالاعتماد على البرهان فيهما.

و أمّا أن يكون استدعاء النبات بمزاجه نفساً من الواهب و فيضاً جديداً لخصوصيّته[٦] كما ذكر من قوة المغناطيس دون الإنسان، فتلك الخصوصية ليست إلّا بالمزاج على حسب أحواله و اعتدالاته[٧]؛ فكما أنّ ما استدعى[٨] المغناطيس من الخاصية لايصلح لغيره، و مازاد عليه بالاعتدال زاد بنوع آخر من الكمال عليه، فكذلك النبات و عُجمُ الحيوانات، و الإنسان زاد عليها بالاعتدال فيزيد عليها بقبول فيض مستقل من الواهب دون تبعيتها.

و أمّا الرموز النبويّة، فلها محامل و سيأتي تتمة الكلام من بعدُ و ليس هذا الكتاب محلّ التطويل.

أقول: شرع ـ بعد ذكر السؤال الذي أورده على حجة مانِعي التناسخ و بعد ذكر حجج القائلين به ـ في ذكر الجواب عن ذلك أجمع، و لمّا عرفت أن تلك الحجج إقناعية فالمراد بهذه الأجوبة هو إزالة توهم إيجابها لغلبة الظن، لا لبيان عدم إيجابها لليقين، فإنّ ذلك ظاهر عند كلّ من له بالعلوم الحقيقية أدنى اشتغال و أنس؛ و لم‌يورد أجوبة الحجج على ترتيب إيرادها بل قدّم و أخّر.

---

١. مج ١: الشيء.
٢. آس ٢: + في.
٣. ت: سنتين.
٤. مج ١: بأولى.
٥. مج ١: فالتلذذ.
٦. ت، مج ٢: لخصوصية.
٧. مج ٢: اعتداله.
٨. ك: يستدعي.

و الذي دفع به السؤال هو أنّ الأولويّات و إن كانت غير لازمة في عالم الاتّفاقات كما ذكر السائل إلاّ أنّه إذا كان لكلّ مزاج كمال، فإذا استدعى مزاج النبات[١] الذي هو أخسّ من مزاج الحيوان الأخسّ من مزاج الإنسان كمالاً من الواهب، فمن طريق الأولى أن يكون المزاج الإنساني و الحيواني اللذان[٢] هما أكمل منه يستدعيان مزاجاً من الواهب أيضاً؛ و إذا استدعى ذلك فلو[٣] تعلّقت بالبدن نفس أخرى تناسخيّة لكان لحيوان واحد نفسان و هو محال.

و الحكم بالأولويّة المذكورة هو حكم إقناعي فقد دفع الإقناعي بإقناعي مثله فتعارضا و ذلك هو مقصوده.

و أمّا دفع الحجج، **فقوله**: «و أمّا ثبات شيء في الحيوان مشهور أنّ بعض الأعضاء تبقى إلى حلول الأجل»: يريد أن يمنع به بعض مقدمات الحجة الرابعة و هي المقدمة القائلة إنّ كلّ عضو ينتقص و يتحلّل؛ و من يتأمّل حق التأمل لايخفى عليه رِكّة هذا المنع و ضعفُه.

و ما ذكره بعد ذلك إلى **قوله**: «و ليس نقل البعض أولى من بعض»: فهو جواب الكلام المذكور في آخر الحجة السادسة حيث جوّز الانطباق بانتقال بعض النفوس الحيوانية أو النباتية إلى الإنسان دون بعضها.

و أنت تعلم بأنّ الحكم بمنع هذه الأولويّة ضعيف جداً و أنّ ذلك الكلام لايندفع به و الذي بعده إلى **قوله**: «ليس ببعيد عن قوة جرمية»: يتبيّن به جواب الحجة الثامنة. و منع الوجه الثاني من الوجهين المبيّن بهما أنّ للحيوانات نفوساً ناطقه من الحجة الرابعة.

و **قوله**: «و أمّا المكتوم و غير المكتوم فالاعتماد على البرهان فيهما»: أشار بـ«المكتوم» إلى احتمال أنّ مسألة التناسخ من إحدى عشر مسألة كتمها **المعلّم الأوّل**، و بـ«غير المكتوم» إلى ما حكاه عن مَن تقدّم **أرسطاطاليس** من الحكماء من القول بالتناسخ و هو الحجة الخامسة.

و لا شكّ أنّ المعتمد في المسائل النظريّة على البرهان لا على المشهور من الآراء و المذاهب. و لعلّ بعض نواميسهم الدينية قد كان يقتضي ذلك من غير أن يدعوهم إلى القول به

---

١. آس ١: ـ النبات. ٢. ت، س، مج ٢: الذين. ٣. ت: فقد.

لا حجة برهانية و لا مشاهدة روحانية.

و كلامه[١] بعد هذا إلى **قوله:** «فيزيد عليها بقبول فيض مستقل من الواهب دون تبعيّتها»: هو جواب عمّا قيل في المعارضة المورَدة في السؤال الذي على حجة منع التناسخ.

و **قوله:** «و أمّا الرموز النبويّة فلها محامل»: هذا إشارة إلى جواب الحجة السادسة و تلك المحامل مذكورة في كتب التفسير فلاتصلح بالآيات المذكورة لأن تكون مرجِّحة لرأي التناسخيّة.

و **قوله:** «و سيأتي تتمه الكلام من بعد»؛ فاعلم أنّه قد أجاب إلى هاهنا عن السؤال و عن أربع من الحجج الثمان، و بقي من الحجج أربع هي الثلاث الأوّل و الحجة السابعة، فوعد هاهنا أنّه يذكر فيما بعد ما يكون جواباً عنها فتكون تتمة لجواب جميع ما أورده على الحجة المشهورة في إبطال التناسخ. و من يتأمّل هذا الذي[٢] قد قيل في هذا الباب يجد الكلام من الجانبين ضعيفاً.

قال:

فصل [٧ ـ في اللذّة و الألم]

اعلم أنّ اللذّات الحسيّة الظاهرة تَغلبها اللذّاتُ الحيوانية الباطنة حتى أنّ محبّ الشطرنج و غيره من اللعب قد يختاره على طيّبات المطاعم[٣]. و الإنسان يلتذّ بمحافظة حشمته[٤] على وجه يختار ترْكَ كثير من اللذات على تركها، و لايخصّ نحو هذا بالإنسان بل و عجم الحيوانات كذلك[٥] حتى أنّ المُرضِعة تختار ما ولدَتْه[٦]، على نفسها؛ فإذاكانت هذه هكذا، فكيف اللذّات العقلية! و العوام غافلون عن أنّ لذّات الملائكة و تنعّمها بشهود جلال الله أعظم من لذّات البهائم التي شاركتْنا في وقاع و غذاء.

أقول: إنّ العوام يظنّون أن لا لذّة إلّا ما يدرك بالحواس الخمس الظاهرة، و أنّ ماعداها من اللذّات المدرَكة بغيرها، تارةً ينكرونها و يزعمون أنّها خيالات لا حقيقة لها، و تارةً

---

١. س: فكلامه. ٢. ت: الرأي. ٣. مج ١: المطامع.
٤. آس ٢: حشمه. ٥. آس ٢: وكذلك. ٦. ك: ولدتها.

يدّعون أنّها ضعيفة حقيرة بالنسبة إلى اللذّات الحسية، فهو في هذا الفصل أخذ ينبّه على لذّات باطنة هي أقوى من الحسيّة الظاهرة ليبتني عليه ما يريد إثباته بعد ذلك. و قد نبّه على هذه اللذّات الباطنة بأمور أربعة:

أوّلها، لذّة الغلبة فإنّها قد تختار على طيّبات المطاعم و لو كانت في أمر حقير خسيس كالشطرنج و النرد و ما يجري مجراهما من اللعب؛ حتى أنّ الذي يجد استظهاراً في شيء من ذلك يوجب له أن يكون غالباً إذا عرض عليه مطعوم أو منكوحٌ ربّما رفضهما لِما يعتاضه من لذّة الغلبة الوهمية.

و **ثانيها**، لذّة نيل الحشمة كالجاه و غيره فإنّ كبير النفس يختار ترك كثير من اللذات الحسية على ترك ذلك.

و **ثالثها**، و يتبيّن به أنّ استعلاء اللذّة الباطنة على الظاهرة لايختصّ بالإنسان بل هو في عجم الحيوانات أيضاً، هو مثل أنّ المُرضِعة من الحيوان يختار ما ولدتْه على نفسها في المطعم [١] و غيره، و تُؤْثِر سلامتَه على سلامتها، و إذا كانت اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الظاهرة و إن لم تكن عقليّة، فالعقلية في استعلائها عليها [٢] أولى. و يتمثّل [٣] في هذا الموضع أيضاً بأنّ من كلاب الصيد ما يقتنص، على الجوع [٤]، يُمسكه [٥] على صاحبه و ربّما حمله إليه.

و **رابعها**، لذّات الملائكة و تنعّمها بشهود جلال الله فإنّها [٦] لا شكّ أعظم من لذّات البهائم المشاركة لنوع الإنسان في الوقاع و الغذاء، بل لايجوز أن يكون للذّة الحيوان بالأكل و الوقاع و غيرهما إلى لذّة الملائكة نسبة يعتدّ بها. و كيف يجوز أن لايكون لغير الحيوان سعادة أصلاً كما يَظنّ العوام الغافلون عن اللذات الروحانية.

قال: و «اللذّة»، هي إدراك ما وصل من كمالِ المدرِك و خيرِه إليه من حيث هو كذلك؛ و إن شئت قيدّتَ بقولك: و لا شاغل و لا مضاد.

و «الألم» إدراك ما وصل من آفة المدرَك و شرِّه إليه من حيث هو كذلك؛ و إن شئتَ قيّدتَ بما سبق.

---

١. س: المطعوم. ٢. س: استعلاء عليتها. ٣. ت: يحتمل.
٤. آس ١، س: + ثم. ٥. س: يمسك. ٦. مج ٢: ـ فإنّها.

أقول: إنّ ماهيتَي «اللذة» و «الألم» تصوّرهما بديّهي وجداني، فإنّا نجد عند الأكل و الشرب و الوقاع حالةً مخصوصة هي «اللذة»، و عند الضرب و تفرّق الاتصال في عضو حالةً أخرى مخصوصة هي «الألم»؛ و قد عرفت أنّ من البديهيات ما يفتقر إلى نوع تنبيه إخطار بالبال. و لمّا كانت الحالة التي نجدها و نتصوّرها عند الأكل غير الحالة التي نجدها و نتصورها عند الشرب و[١] الوقاع مع اشتراك تلك الأحوال المتغايرة في كونها لذّةً، فالأمر المشترك بين جميعها هو ماهية اللذّة و حقيقتها؛ و ما يختصّ بكلّ واحد منها[٢] لا مدخل له في ذلك إلّا بالعرض، و على هذا قياس حال «الألم». و مقصوده الآن أن ينبّه على ماهية هذا القدر المشترك الذي نجده حاصلاً في كلّ صورة توصف باللذة أو الألم و غير حاصل في كلّ صورة لاتوصف بهما ليتحصّل في أذهاننا ذلك القدر محذوفاً عنه المخصّصات المقترنة به في كلّ صورة من الصور، لئلاّيتوهم أنّ لتلك المخصّصات مدخلاً في كون اللذة لذةً، أو كون الألم ألماً.

و أكثر الحكماء نبّهوا[٣] على تعريف اللذّة بأنّها «إدراك الملائم» و على تعريف الألم بأنّه «إدراك المنافي»، و صاحب الكتاب أقام تفسير «الملائم» و «المنافي» مقامهما اختياراً للاختصار و مقتدياً في ذلك **بالرئيس ابن سينا**[٤].

و فائدة التنبيه على ماهيتهما أن يتبيّن بالنظر الحكمي أنّ السعادة للذوات العاقلة من حيث هي عاقلة أتمّ منها للأنفس الحيوانية من حيث هي حيوانية و كذلك الشقاوة كما سيأتي.

و قد اعتبر في ماهية اللذة أموراً ثمانية:

الأوّل، الإدراك.

و الثاني، وصول شيء إلى المدرِك.

و الثالث، كون ذلك الإدراك إدراكاً لذلك الواصل.

و الرابع، كون ذلك الواصل كمالاً.

و الخامس، كونه خيراً.

---

١. ت: أو.
٢. ت: + في كونها لذّة فالأمر المشترك.
٣. س: تنبّهوا.
٤. الإشارات، نمط هشتم، ص ١٤٥.

و السادس، كون ذلك الكمال كمالاً للمدرِك.

و السابع كون ذلك الخير خيراً له أيضاً.

و الثامن كون ذلك الإدراك إدراكاً للواصل من حيث هو بالصفات المذكورة.

و «كمال» الشيء هو ما من شأنه أن يكون لذلك الشيء إذا كان صالحاً له و لائقاً به.

و «الخير» هو «الكمال» باعتبار كونه مؤثَراً عند ما هو كمال له. و إنّما قيّد **بقوله:** «من حيث هو كذلك»، و هو الأمر المعتبر في تعريف اللذة أخيراً، لأنّ اللذة ليست هي إدراك اللذيذ فقط بل هي إدراك حصوله للملتذّ. و إذا أدرك وصول الكمال و الخير من لايعتقد كماليّته و خيريّته لايلتذّ بإدراك وصوله إليه، و إذا كان الشيء خيراً من جهة دون جهةٍ فلايلتذّ بإدراكه إلّا إذا أدرك من الجهة التي هو بها خير دون الجهة الأخرى.

و **قوله:** «و إن شئت قيدّت بقولك: و لا شاغل و لا مضاد»: فاعلم أنّ الشاغل هو كالخوف المانع عن الالتذاذ بوجدانِ الغلبة و غيرها من الملذّات، و «المضاد» هو[١] كالكيفية المانعة للعضو الذائق عن الالتذاذ بالأغذية الموافقة كالممرور[٢] الذي لايشتهي الحلو و يكرهه.

و عدم اللذّة في أمثال الصورتين المذكورتين ربّما قدح به[٣] في التعريف المذكور لماهية «اللذة» و جعل سؤالاً مشكّكاً فيه كما سيأتي.

و بالقيد المذكور يندفع القدح و يرتفع الشكّ. و إنّما جعلك مخيّراً في إضافة هذا القيد و لا إضافته، لأنّ القدح و التشكيك المذكورين يندفعان بالقيد الذي قبله أيضاً؛ فإنّ الغلبة فى حال الخوف، و الحلو في حال المرض جاز أن لايكونا خيراً بحسب حالتَيهما[٤] ذلك و لايدركهما العقل و الحس في تلك الحال من حيث هما خير. فالتعريف بدون قيد «عدم الشاغل و المضادّ» يكون تامّاً فلايحتاج إلى ذلك القيد ليكون متمِّماً له بل ليزيده إيضاحاً لا غير.

و من عرف هذه المباحث في تعريف «اللذة»، عرف مثلَها و ما يناسبها في تعريف «الألم». و «الآفة» نظير «الكمال»، و «الشرّ» نظير «الخير». و لعلّه أتى بلفظتَي «الكمال» و

---

١. س: من اللذات هو. ٢. ت: كالمرور. ٣. آس ٢: يقدح؛ ت: ـ به.
٤. ت: حالهما.

«الخير» على أنّهما مترادفتان و كذا بلفظتَي «الآفة» و «الشرّ» و حملُهما على ما لايوجب التكرار أولى.

[في اللذة و الألم و عدة أصول ينتفع بها فيهما]

قال: و لكلّ من قواك المدرِكة كمالٌ و شرٌّ، فكذا[١] لذّةٌ و ألمٌ باعتبارهما. و اللذّة متعلقةٌ بوصولٍ لكمالٍ خيريٍ، و إدراكِه[٢] من حيث هو كذلك.

و يُظنّ أنّ من الكمالات ما لايلتذّ به عند الوصول مثل الصحة، و ليس كذا، فإنّا شرطنا «وصولاً» و «إدراكاً».

و المحسوسات عند الاستقرار قد لاتُدرَك؛ على أنّ المريض عند الأوبة إلى صحته عاجلاً يلتذّ عظيماً، و اللذيذ قد يصل دون اللذة كما للمريض المبغِض للطعام. و إنّما ذلك لأنّه ليس بكمال في حالته تلك، أو لعدم الشعور من حيث هو[٣] كذا؛ و لأنّه يشترط[٤] في الشعور السلامةُ حتى لايكون كعليل المعدة المبغض للطعام الحلو[٥]، و الفراغُ حتى لايكون كالممتلىء شديداً إذا لم يلتذّ بما يحضره من الطعام.

و السبب المؤلم قد يصل و لايصل الألم لعدم الشعور، إمّا بناء على عدم السلامة كمن سقطت قواه عند الموت، أو على مانع كالخَدَر و السُّكر، فإذا استوت القوة عظم[٦] الألم.

و من لم يؤت ذوقاً قد لايشتاق إلى كمال[٧]، كالعِنّين الغافل عن لذة الجماع؛ و انتفاءُ[٨] شوقه ليس لعدم لذاذه[٩] الوقِاع بل لانتفاء ذوقه. و من لم يكن له مقاساة قد لايبالغ في الاحتراز كالمقصِّر في الحِمية لغفلته عن ألم الأمراض.

أقول: لمّا عرّف اللذّة و الألم، ذكر أنّهما حاصلان بحسب كلّ قوة من القوى و أنّ[١٠]

---

١. مج ٢، ك: وكذا.
٢. مج ٢: إدراك.
٣. آس ١: ـ هو.
٤. مج ١: اشترط.
٥. ت: ـ الحلو.
٦. مج ١: عظمت.
٧. ك: الكمال.
٨. مج ٢: فانتفاء.
٩. ت: لذّات.
١٠. مج ٢: فإنّ.

الحاصل منهما يختلف باختلاف تلك القوى.

و **قوله:** «و اللذة متعلقة بوصول لكمال [١] خيريّ و إدراكه من حيث هو كذلك»: نبّه به على أنّ اللذة و الألم مع اختلافهما باعتبار اختلاف القوى هما على اختلاف الصور متعلّقان بالوصول و الإدراك من الحيثية المذكورة. و اقتصر على اللذة ليقاس حالُ الألم عليها. و ذكر بعد ذلك شكّاً على تعريف اللذة و أجاب عنه:

و تقرير ذلك الشك هو أنّا نجد من كمالات المدرَك ما لايلتذ به المدرِك عند وصوله إليه مثل الصحّة و السلامة، فإنّهما كمال و خيرٌ مع أنّا لانلتذّ بهما كما نلتذّ بالحلو و غيره.

و جوابه، أنّا لم‌نشترط في حصول اللذة لنا وصول الكمال الخيري فقط بل اشترطنا في حصولها وصولَ ذلك الكمال و إدراكَنا له من حيث هو كذلك، و هذا الشرط فمفقود فى هذه الصورة، فإنّ المحسوسات عند استقرارها و استمرارها قد تذهل النفسُ عن الإحساس بها بسبب ذلك الاستقرار [٢]، و لهذا السبب لايلتذّ بحصول الصحة. على أنّا لانسلّم أنّ الصحة لايلتذّ بها، فإنّ المريض عند عوده إلى صحّته عاجلاً يلتذّ بتلك الصحة التذاذاً عظيماً. و أراد بالعود العاجل أن لايكون على تدريج خفيّ. و في حال الاستمرار ليس عدم اللذة إلّا لعدم الشعور و الإدراك. و ذكر بعد هذا عدة أصول ينتفع بها فيما بعد:

منها، أنّ من الأشياء الملائمة ما يصل دون حصول اللذة كما أنّ المريض قد يصل إليه الطعام اللذيذ و لايحصل له اللذة به، بل ربّما كان مع عدم التذاذه به كارهاً له مُبغِضاً لِتناوله.

و السبب فى عدم اللذة وجوه ثلاثة:

أحدها، أنّ حصول ذلك الطعام اللذيذ ليس بكمال لذلك المريض الكاره له أو غير الملتذّ به من حيث هو مريض أو في حال كونه مريضاً.

و **ثانيها**، أنّه و إن سلّمنا أنّه كمال في تلك الحال لكن لم‌يقع الشعور به في حالته تلك من حيث هو كمال.

و **ثالثها**، أنّه حيث لا شعور فلا لذّة و يشترط في الشعور السلامة و الفراغ، فإنّه إذا لم‌تكن السلامة لم‌يقع الشعور و الإدراك، كعليل المعدة المبغض للطعام، و إذا لم‌يكن الفراغ فكذلك

١. س: الكمال. ٢. س: الاستعداد.

أيضاً، كالممتلئ شديداً إذا لم يلتذّ بما يحضره من الأطعمة التي هي من أوفق الأشياء له و المريض المذكور لم تحصل له السلامة و الفراغ، فلم يحصل له الشعور، فلم تحصل له اللذة بذلك الطعام اللذيذ.

و **من تلك الأصول**[١]، أنّ السبب المؤلم أيضاً قد يصل الى الإنسان و لا يحصل له الألم به و ذلك لعدم شعوره بذلك المؤلِم، إمّا بناءً على عدم السلامة، أو على وجود المانع:

أمّا الأوّل، فكعدم شعور من سقطت قواه عند الموت بما كان يجده من ألم مرضه.

و أمّا الثاني فكالخدر و السكر المانعَين من التألّم بتفرّق الاتصال مثلاً و الإحساس به، و في الصورتين إذا استوت القوّة و انتعشت و زال العائق عظم الألم بما لا يقع التألم به قبل ذلك الانتعاش و الزوال.

و **من الأصول**[٢] **التي نبّه عليها**، أنّ العلم بوجود اللذّة و إن كان علماً يقينيّاً لا يوجب[٣] الشوق إليها إيجاب ذوقها و الإحساس بها و العلم بوجود الألم و إن كان يقينيّاً أيضاً لا يوجب[٤] الاحتراز منه إيجابَ مقاساته و إدراكه بالحسّ، و ذلك يرجع إلى تفاوت الإدراكات بالشدة و الضعف. و قد عرفت فيما سبق الفرق بين «اليقين» و «المشاهدة» و لهذا نجد العِنّين يتحقّق أنّ للجماع لذّةً و لكنه لا يشتهيه و لا يحنّ نحوَه و لا يتخيّله، و كذلك حال الأكمه عند الصور الجميلة، و الأصمّ عند الألحان المنتظمة؛ و ليس انتفاء شوق العنّين إلى الوقاع لأنّه ليس بلذيذ في نفسه بل هو[٥] لانتفاء ذوقه له، هذا في اللذة؛ و أمّا في الألم فمن لم يقاس وَصَبَ الأسقام قد لا يبالغ في الاحتراز من الوقوع فيها كالمقصِّر في الحِمية بسبب غفلته عن الأمراض الموجبة للآلام المبرّحة[٦] من جهة إيجابها لها.

[أمثلة من الكمالات المختصّة بكلّ واحد من القوى الثلاثة]

قال: و اعلم أنّ الذي هو عند الشهوة خير و كمالٌ هو مثل تكيُّفِ العضو الذي له قوّة الذوق بكيفية الحلاوة، كانت مأخوذةً عن مادة، أو لم تكن؛ و كذلك اللمس و الشم و غيرهما.

---

١. س: الوصول.
٢. س: الوصول.
٣. ت: لايجب.
٤. ت: لايجب.
٥. س: ـ هو.
٦. س: الموجبة.

و كمال قوّة الغضب تكيُّف النفس بالغلبة، أو شعورٌ بأذى عدوٍّ[١]، أو انتقامٍ؛ فلكلّ[٢] قوّةٍ على حسب كمالها لذةٌ.

و كمال الجوهر المدرِك أن يصير عالَماً عقلياً ينتقش بجميع الوجود من لدن مسبِّب الأسباب الحق الأوّل، آتياً على العقول و النفوس و الأجرام فما تحتها على النظام الذي له و المعادِ، إدراكاً مع ملكة[٣] حقيقية.

و العقل لايقاس لذّتُه إلى اللذّات البهيميّة التي سلفت الإشارة إليها:

[١] لأنّها أشرف المشاعر، و إدراكاتُها أقوى، فإنّها لاتقتصر على السطوح و الظواهر كالحواس، بل هي مستظهرة البواطن.

[٢] و ألزم، فإنّها لاتنفسد، بخلاف الحواس.

[٣] و أكثر، إذ[٤] مدرَكاتها لايتناهى بخلاف ما للحواس.

[٤] و أشرف، فإنّ مدرَكاتها الحق الأوّل و مايليه من الذوات القدسيّة؛ فنسبة لذّاتها إلى لذّات سائر القوى نسبة المدرِك و المدرَك و الإدراك إلى المدرِك و المدرَك و الإدراك.

و الحسيات إدراكها مشوبٌ[٥]. و العقل هو المدرِك الخالص[٦] الصافي و لايكذب أصلاً. و الاعتقادات السيّئة إنّما هي لغلبة وهمٍ و نحوه.

و أمّا كمال النفس من جهة علاقة المادة، فأن تحصل لها الهيئة الاستعلائيّة على البدن و لاتنفعل عن قواه.

و يحصل لها[٧] العدالة ـ و هي «عفّة» و «شجاعة» و «حكمة» ـ و هي ملكةُ توسّطِ القوّة[٨] الشهوانيّة و الغضبيّة؛ و استعمالِ القوّة العمليّة فيما يدبِّر به الحياةَ و ما لايدبّر.

و كمالها بالجملة، التشبّهُ بالمبادئ بحسب الطاقة، حتى تتجرّد عن المادة من

١. ت: تأذي عدواً.
٢. ت: فكل.
٣. مج ٢: مسلكة.
٤. ت: ـ إذ.
٥. ك: مشوبٌ؛ساير نسخهها: شوب.
٦. مج ١، مج ٢: للخالص.
٧. مج ١: ـ الهيئة الاستعلائيّة ... قواه و يحصل لها.
٨. مج ٢، ت: قوة.

جميع الوجوه منتقشةً بهيئة الوجود.

و إذا[١] لم تشتق النفس إلى كمالها أو لم تتلذّذ، فإنّ ذلك لعوائق بدنيّة.

أقول: إنّه قبل هذا، نبّه على أنّ لكلّ قوة من القوى المدرِكة في الإنسان و غيره كمالاً و لذّةً تخصّها، و شراً و ألماً يخصّها، و لم يذكر هناك مثالاً يحقّق ذلك، فذكر هاهنا أمثلة الكمالات و الخيرات المختصّة بكلّ واحدة من القوى الثلاث التي تتعلّق بها الأفعال الإرادية، و هي القوّة الشهوانية و الغضبيّة و العقلية. و بها يعلم أمثلة ما تختصّ بها من الشرور و الآفات، و لهذا لم يتعرّض لها.

أمّا مثال ما هو عند الشهوة خيرٌ و كمالٌ فتكيُّف العضو الذي له قوّة الذوق بكيفية الحلاوة، و كذا تكيّف كلّ مشعر من المشاعر الخمسة بما يتأدّى إليه من الكيفيات الملائمة المحسوسة، و قد نبّه هاهنا على فائدة ينتفع بها فيما بعد نفعاً كثيراً و هي أنّه لا يفترق الحال في حصول اللذّة عن التكيّف المذكور بين كون الكيفية مأخوذة عن مادة خارجة أو حادثة في العضو، من غير أن تكون أخذت[٢] عن أمر من خارج فإنّ الذي يلذّ[٣] و يؤذي بالحقيقة في مثل ما نحن فيه إنّما هو الأمر المرتسم في النفس لا الموجود في الأعيان الخارجية[٤]، فالخارجي ليس سبباً بالذات لحصول اللذّة و الألم، بل هو سبب لحصولهما بالعرض، و لذلك يلتذّ النائم حالة الاحتلام بالوقاع، كما يلتذّ به حالة اليقظة. و التفاوت في شدة اللذة و ضعفها إن وقع في أمثال ذلك، فلشدّة الاستقرار في النفس و ضعفِه، لا لأجل الحصول من المادة الخارجية و عدم الحصول منها. و هذا الحكم مطّرد في سائر الحواس كاللمس و الشمّ و غيرهما، هذا ما يتعلق بالشهوة.

و أمّا كمال قوة الغضب فهو تكيّف النفس بكيفية الغلبة أو شعورها بأذى عدوٍّ أو بحصول الانتقام منه و الظفر به فلكلّ قوة على حسب كمالها لذةٌ كما أنّ لذة الحفظ تذكّر الأمور الموافقة الماضية، و لذة الخيال و الوهم الرجاء، و هكذا لكلّ قوة من القوى.

و لمّا تمثّل به على كمال الشهوة و الغضب، و نبّه بذلك على أمثلة[٥] كمالات كلّ قوة من

---

١. مج ٢: فإذا. ٢. آس ١: أحدث؛ ت: أخذ. ٣. س: يلتذ.
٤. آس ١، مج ٢: الخارجة. ٥. آس ١: على ذلك بأمثلة.

القوى البدنية، تنزَّلَ من ذلك إلى بيان الكمال الخاص بالنفس الناطقة التي هي الجوهر المدرِك منّا و هو الذي يعبَّر عنه بكمال القوّة العقليّة و لا شكّ أنّ كمالها على قياس ما قلنا، إنّما هو باستكمال قوّتيها النظريّة و العملية. أمّا النظرية فبإدراك المعقولات و أمّا العملية فباستعلائها على البدن و قواه؛ هذا على سبيل الإجمال.

و أمّا على وجه التفصيل، فكمالها من جهة القوة النظريّة أن تصير عالَماً عقلياً مرتسماً فيه صورة الوجود كلِّه مبتدئاً من المبدأ الأوّل مسبّب الأسباب، و سالكاً إلى العقول، ثمّ النفوس السمائيّة، ثمّ الأجرام العلوية بهيئاتها و قواها، ثمّ مادون ذلك حتى تستوفي نفسها هيئة الوجود على ما هو عليه من النظام و الترتيب، مبدأه و معادَه على الوجه الذي تحققت، و يكون ذلك الإدراك بملكة حقيقيّة متمكّنة من جوهرها. و إذا صارت النفس الناطقة هكذا فقد انقلبت عالَماً معقولاً موازياً للعالَم الموجود، فتشاهد الحُسنَ المطلق و الخير المطلق و الكمال المطلق متّحدة به و منتقشة بمثاله و منخرطة في سلكه و مستسعدة به[١].

[اللذّة العقلية أكمل و أقوى من الحسية]

و لمّا قرّر ذلك، شرع ـ قبل بيان كمال قوتها العملية ـ في إقامة البرهان على أنّ اللذّة العقلية أكمل و أقوى من الحسيّة البهيميّة التي سلفت الإشارة إليها.

و تقرير ذلك أنّ تفاوت اللذّات هو بحسب تفاوت القوة المدرِكة و الإدراكات و المعاني المدركة. أمّا القوة المدرِكة فكلّما كانت أقوى في نفسها و أشرف في جنسها كانت لذّتها أتمّ، فإنّ لذّة الطعم بحسب قوة شهوة الطعم و لذّة الجماع كذلك.

و أمّا الإدراك، فكلّما كان أشدّ كانت اللذة أتمّ و لهذا كان لذّة النظر إلى الوجه الجميل على قربٍ و في موضعٍ كثيرِ الضوء أتمّ من لذّة النظر إليه من بُعدٍ و في موضعٍ قليل الضوء.

و أمّا المعنى المدرَك فكلّما كان أشدّ ملائمة كانت اللذة بإدراكه أكثر كما أنّ اللذّة من إدراك الوجه الحسن أكثر لامحالة من إدراك ما هو أقلّ حسناً. و حيث الأمر كذا فكلّما كان العقل أقوى و أشرف من الحس، و إدراكه أتمّ من إدراكه، و مدركاته أفضل من مدركاته،

---

١. بيشتر اين مطالب برگرفته است از الشفاء، الهيات، مقاله ٩، فصل ٧ (در معاد).

كانت اللذة الحاصلة من إدراكه أقوى من اللذة الحاصلة من إدراك الحس على نسبة التفاوت بين المدرِكَين و المدرَكَين و الإدراكَين، لكن المقدّم حق، فالتالي مثله.

و بيان حقيّة المقدم من وجوه سبعة:

الوجه الأوّل، أنّ القوة العقلية أشرف المشاعر. فإنّ القوى الحسية لاتكون إلّا في آلات جسمانية و القوّة العقلية قائمة بنفسها.

و **الوجه الثاني**، أنّ القوة الحسّية لاتدرِك إلّا السطوحَ و الظواهرَ مقتصرة عليها، و القوّة العقليّة لاتقتصر على ذلك بل تدرِك ظاهر الشيء و باطنه فتميّز بين الماهية و أجزائها و عوارضها و تفصّل بين الجزء الجنسي و الجزء الفصلي، و الباطن عندها كالظاهر في الإدراك و لا شكّ أنّ الإدراك الذي لايقتصر على شيء أقوى من الإدراك المقتصر عليه.

و **الوجه الثالث**، أنّ القوّة العقلية لاتنفسد كما عرفت، و القوة الحسيّة تنفسد ببطلان البدن فهي ألزم[1] من الحسية.

و **الوجه الرابع**، أنّ مدرَكات القوّة العقلية و هي الأجناس و أنواعها و المناسبات الواقعة بينها لايتناهى و مدرَكات الحواس محصورة في عدد متناه.

و **الوجه الخامس**، أنّ من مدرَكات القوة العقلية ذات الحق تبارك و[2] تعالى و ما يليه من الجواهر العقلية و النفوس السمائية، و الحس لايدرك شيئاً من ذلك بل مدركاته الأجسام و الأعراض الخسيسة المتغيّرة، و بين المدرَكين في الشرف بونٌ بعيد جدّاً.

و **الوجه السادس**، أنّ الإدراكات الحسّية مشوبة و الإدراكات العقليّة خالصة إلى الكنه. و معنى الشوب هاهنا أنّها لاتدرَك إلّا مع زوائد غريبة غير داخلة في ماهية المدرَك. فإنّا لاندرِك اللون بالحس إلّا و ندرِك معه طولاً و عرضاً و قرباً و بعداً و أموراً أُخر غريبة عن ذات اللون، و العقل يدرِك الأشياء مجرّدة كما هي و يجرِّدها عن قرائنها الغريبة.

الوجه السابع، أنّ العقل لايدرِك الشيء على خلاف ما هو عليه فلايكذب أصلاً و لولا غلبة الوهم و نحوه، لَما حصلت الاعتقادات السيّئة كما علمت، و هذا بخلاف الحسّ، فإنّه يرى الكبير صغيراً و الصغير كبيراً و الساكن متحركاً و المتحرك ساكناً و غير ذلك من

---

١. س: أقوى.
٢. س: ذات البارئ تعالى.

أغلاطه التي عرفتها، و لولا أنّ العقل يميّز حقّ المحسوسات من باطلها لَما حصل من الحس يقين قطّ، بل العقل هو الحاكم في مدرَكات الحواس و إدراكه يطابق المدرَك من غير تفاوت؛ بل إمّا أن يدرِك الشيء على ما هو عليه في نفس الأمر أو لايدرِكه أصلاً. و إذ قد تحقّق صدق المقدم بهذه الوجه فالتالي صادق أيضاً. و إلى صدقه أشار بقوله: «فنسبة لذّاتها إلى لذّات سائر القوى نسبة المدرِك و المدرَك و الإدراك إلى المدرِك و المدرَك و الإدراك»: يريد أنّ نسبة لذّه العقل بمدرَكاته إلى لذّات سائر القوى بمدركاتها في الشدة و الضعف و الشرف و الخسّة كنسبة العقل و مدرَكاته و إدراكه إلى الحسّ و مدرَكاته و إدراكه في هذه الأشياء. فهذا بيان كمال القوة النظرية و استعلاء اللذّة العقلية على اللذّة الحسية.

و أمّا كمال النفس الناطقة من جهة القوّة العملية على الوجه التفصيلى و هو كمالها من جهة علاقة المادة بأن يحصل لها الهيئة الاستعلائيّة على البدن، و لاتنفعل عن قواه و ذلك بأن يستعمل التوسّط بين الخُلقين الضدين لأنّا لانفعل أفعال[1] التوسط دون أن تحصل ملكة التوسّط[2].

و المراد بملكة التوسط تبرئة النفس الناطقة عن الهيئات الانقياديّة و تبقيتها على جبلّتها، فإنّ التوسّط غير مضاد لجوهر النفس و لا مائل[3] به إلى جهة البدن بل عن جهته، لأنّه يسلب عنه الطرفين دائماً و[4] الوساطة المذكورة هي «العدالة»: و هي «عفّة» و «شجاعة» و «حكمة»؛ و هذه الثلاثة هي «أصول الفضائل الخُلقيّة» و مجموعها «العدالة». فـ«العفّة» منسوبة إلى القوّة الشهوانيّة، و «الشجاعة» منسوبة إلى القوّة الغضبية، و «الحكمة» إلى القوة العقلية.

و ليس المراد بـ«الحكمة» هاهنا ما يقال في مقابلة «الحكمة النظرية»، فإنّ تلك هي العلم بالأمور التي وجودها من أفعالنا، و هذه هي الملكة التي تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين الجربزة و الغباوة أعني ملكة توسّط استعمال القوّة العمليّة فيما تدبّر به الحياة و ما لاتدبّر، كما أنّ الشجاعة هي ملكة التوسط بين التهوّر و الجبن، و العفّة ملكة التوسط بين الخمود و الفجور؛ و هذه الأطراف كلها رذائل يجب اجتنابها.

---

١. س: ـ التوسّط بين الخلقين الضدين لأنّا لانفعل أفعال.
٢. الشفاء، همانجا.
٣. ت: مسائل.
٤. س: الطرفين و إنّما.

و استقصاء الكلام في الأخلاق و كيفيه اكتساب الأفضل منها و اجتناب الأرذل، يستدعي بسطاً كثيراً لا يليق بهذا الشرح. و قد صُنِّف فيه كتبٌ مفردة فيجب أن ترجع إليها[١].

و بالجملة، فكمال النفس الناطقة من جهة علاقة البدن أن تستولي على القوى البدنيّة و لاتستولي هي عليها و أن تكون شهوة الإنسان و غضبه و فكره في تدبيره الحياة[٢] و غيرها على الاعتدال، و على ما يقتضيه الرأي الصحيح.

و الأولى أن أذكر في هذا الموضع جملة من الفضائل و الرذائل المتعلّقة بالقوى الثلاث:

فمن[٣] تفاريع الحكمة:

«الفطنة» و هي جودة الحدس؛ و يقابلها «البلادة».

و «البيان» و هو تحسين نقل ما في ضمير المخاطب إلى ضمير من يخاطبه؛ و يقابله «العِيّ».

و «إصابة الرأي» و هو حسن ملاحظة عواقب الأمور التي تتفكّر فيها حتى يدرِك جهة الصواب على الوجه الملائم.

و «الحزم» و هو تقديم العمل في الحوادث الممكن وقوعها بما هو أسلم و أبعد عن الغدر[٤] و يوازيه «العجز».

و «الصدق»[٥] و هو موافقة الآلة المعبّرة للضمير بحيث يتوافقان إيجاباً و سلباً و صدقهما هو موافقتهما للأمر[٦] في نفسه؛ و الموازي له هو «الكذب».

و «الوفاء» و هو ثبات النفس على مقتضى ما ضمنت و التزمت؛ و هو بإزاء «الجفاء» و «الغدر».

و «الرحمة» و هي لحوق الرقّة على ما حلّ به المكروه من الجنس؛ و يقابلها «القساوة[٧]».

---

١. برگرفته از كلمة التصوّف (مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٤)، ص ١٢٩.

٢. آس ١: تدبير الحياة. ٣. س: من. ٤. س، مج ٢: الغرر.

٥. س: ـ الصدق. ٦. س: الأمر. ٧. آس ٢: الشقاوة.

و «الحياء» و هو[۱] هيئة للنفس تقتضي حسن الامتناع عن[۲] أمر يلاحَظ تأدّيه إلى اللؤم؛ و توازيه «الوقاحة».

و «عِظَم الهمة» و هو أن لايرضى الإنسان من الفضائل إلّا بأعلى ما يقدر عليه؛ و يوازي هذه «الدنائة».

و «حسن العهد» و هو المحافظة على أحوال القرابات و الصداقات و الاعتناء بها و تذكّرها؛ و يوازيه «سوء العهد».

و «التواضع» و هو حطّ[۳] الإنسان نفسه دون منزلة تستحقّها من غير نقيصة[٤]؛ و في موازاته «التكبر» و «الصلف»[٥]. فهذه أحد عشر «فضيلة» تختصّ بـ«الحكمة» و يقابل كلّ منها «رذيلة».

و من تفاريع الشهوانية:

«القناعة» و «السخاء»:

فأمّا «القناعة» فهي ضبط القوّة الشهوانية عن الاشتغال بالزائد على الكفاية و عن الحرص على ما يشاهد من الغير و هي بين «الحرص» و «الاستهانة بتحصيل الكفاية».

و أمّا «السخاء» فهو ملكة الإنسان لبذل ما لَه من المال لجنسه على[٦] حسب الحاجة و الرأي الصحيح و هو بين «البخل» و «الإسراف»[٧].

و من تفاريع الغضبية خمس فضائل هي:

«الصبر» و هو ضبط القوة الغضبية عن شدة التأثّر بالمكروه النازل الذي يوجب العقلُ احتمالَه و عدمَ الجزع عنه، أو ضبطُها عن حبّ مُشتهيً يوجب العقلُ اجتنابَه.

و «الحلم» و هو الإمساك عن الابتدار إلى دعاء الغضب إلى الانتقام من الجاني بحسب ما يقتضيه العقل لا بناءً على مانع خارج.

---

۱. ت: هي. ۲. مج ۲: على. ۳. ت: حظ.

٤. س: مقتضية.

٥. عيناً برگرفته از كلمة التصوّف، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٤، صص ۱۲۹ ـ ۱۳۰.

٦. مج ۲: و على. ۷. همان، ص ۱۳۱.

و «سعة الصدر» و هو أن لايتأثّر النفس بهجوم الحوادث بحيث يتحيّر بل يستعمل الواجب و إن عظم الوارد.

و «كتمان[١] السرّ» و هو قوة ضبط[٢] الكلام عن إظهار ما في الضمير في غير وقته و أهله.

و «الأمانة» و هي حفظ النفس عن التصرف في مال الغير عنده لينتفع به و حفظ ذلك عن غير صاحبه إلّا بإذنه، و ضبطه عما يفسده بحسب الطاقة إن كان مما يحتاج إلى ذلك.

و الرذائل المقابلة لهذه الأشياء هي «الحقد» و «الحسد» و «سرعة الانتقام» و «الشتيمة» و «النميمة» و «الغيبة» و «إذاعة السرّ» و «ضيق الصدر» و «الخيانة»[٣].

و لايناسب هذا الموضع من تفاريع الأخلاق أكثر من هذا القدر.

و قد بان من مجموع ما ذُكِر أنّ كمال النفس بالجملة هو التشبّه بالمبادئ العالية بحسب الطاقة البشريّة حتى تبقى النفس مجرّدة عن المادة من جميع الوجوه منتقشة بهيئة الوجود. و لايتمّ التجرّد بالكليّة إلّا عند[٤] ترك البدن و الانقطاع عنه انقطاعاً كلّياً.

و قوله: «و إذا لم تشتق النفس إلى كمالها أو لم تتلذّذ فإنّ ذلك لعوائق بدنية»: يريد أن ينبّه بذلك[٥] على حل إشكال يرد في هذا الموضع و هو أنّ المعقولات لو كانت كمالات النفس الإنسانية لاشتاقت إلى حصولها عند فَقْدها و التذّتْ بها عند وجدانها، و تألّمت[٦] بحصول الجهل المضاد لها؛ فإنّ كلّ قوّة تلتذّ بكمالاتها و تشتاق إلى تحصيلها و تتألّم بحصول أضدادها كاشتياق القوّة الباصرة إلى النور و تألّمها بالظلمة؛ و حلُّه أنّ اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات إلى المعقولات، و بعدم الالتفات لايحصل الذوق فلاتحصل اللذة و الشوق لِما مرّ من الأصول؛ و أضداد الكمالات لمّا كانت مستمرة الوجود و كانت النفس مشتغلةً بغيرها لم تكن مدرِكة لها إذ كل واحد من الأمرين يمنع من الإدراك كما سبق؛ و وصول المنافي مع عدم[٧] إدراكه لايوجب التألّم به كما نبهّت عليه.

و هذه كلُّها عوائق راجعة إلى البدن و قواه و بهذا يدفع[٨] ما أورد من الإشكال.

---

١. آس ١: كما ان.
٢. ت، آس ١: ضبط قوة.
٣. كلمة التصوّف، ص ١٣١.
٤. س: عن.
٥. مج ٢: ـ بذلك.
٦. آس ١، مج ٢: تألّم.
٧. آس ١: ـ عدم.
٨. س، آس ١: قواها بها يندفع.

قال: و هذه الهيآت و الملكات الرديّة إذا تمكّنتْ بعد المفارقة، كانت النفس بعدَها ككونها قبلها إلاّ أنّها زال عنها مانع الألم فتتألّم.

و ليست منطبعة بل لها علاقة شوقيّة إذا لم تحصل لها ملكة الاتصال بالعقل الفعّال، و قد حيل بينها و بين ما تشتهي، فتتألّم بجهلها المركّب.

و «الجهلُ المركب» هو عدم العلم بالحقّ مع اعتقاد نقيضه. ﴿و من كان فيِ هذه أعمى فهو فيِ الآخرة أعمى و أضلُّ سبيلاً﴾[1]؛ فتبقى مقهورةً مخذولةً، ما لها من شفيعٍ و لا حميمٍ[2] في نار روحانية أشدّ من نار جسمانية. و الجهل المركّب هو الذي لايرجى فيه النجاةُ بل يتأبّد. و ماكان بسبب عوارض[3] فيزول[4] و لايدوم.

أقول: إنّ النفس الإنسانية و إن كانت في الابتداء لايمكنها اكتسابُ المعقولات إلّا بواسطة البدن بما يحصل من الحواس الظاهرة من الخيالات التي تقتنص النفسُ منها[5] المجرّدات الكلّية، فإنّ البدن بعد تحصيلها[6] بواسطة[7] المعقولات تصير وبالاً عليها و مانعاً لها من التمتّع بكمالها و شاغلاً لها عن الالتذاذ بملائمها[8] كما علمت، فهو كالشبكة المركوب[9] الموصِل إلى المقصد المانع من الاستمتاع به بعد الوصول إليه، و البدن هو الحجاب و المانع للنفس الناطقة عن الاتصال بالمبادئ العقلية و اكتساب كمالاتها منها؛ إذ هي مستعدّة بجوهرها للقبول من تلك المبادئ، و تلك المبادئ ليس من جهتها بخلٌ بل الفيض من قبلها مبذولٌ.

و إذا كان الفاعل التامّ الفاعليّة موجوداً و كذا القابل، فلايتخلف الأثر عنهما فإن تخلّف مع تماميّة الفاعل فليس تخلّفه إلاّ لعدم الاستعداد التامّ في القابل؛ و قابل الكمال من المبادئ المذكورة هو جوهر النفس و التفاتها إلى جهة البدن و ما حصل لها بسبب مقارنته من الملكات و الهيآت الرديّة، هو المانع لها من قبول كمالاتها عنها؛ و منعُ تلك الهيآت و الملكات عن ذلك ليس مقصوراً على حال تعلّقِ النفس بالبدن بل إذا فارقت البدنَ و كانت

---

١. إسراء (١٧): ٧٢.
٢. اقتباس از سوره غافر (٤٠)، آيه ١٨.
٣. مج ٢: العوارض.
٤. مج ١: فسيزول.
٥. ت: منها النفس.
٦. ت: تحصّلها.
٧. آس ١: بواسطته.
٨. مج ٢: بما يلائمها.
٩. مج ٢: و المركوب.

هذه الهيآت و الملكات الرديّة متمكّنة من[١] جوهرها، كان حالها بعد المفارقة في الانحجاب عن تلك المبادئ، كحالها قبل المفارقة بل أسوأ حالاً، لأنّها في حال تعلّقها بالبدن و إن كانت محجوبةً عن كمالها لكن اشتغالها بالبدن يمنعها من التألّم بذلك، فعند ترك الاشتغال به زال عنها مانعُ الألم فتتألّم بفَقْد ذلك الكمال و بتلك الهيآت المؤذية[٢] لها المضادّة لجوهرها؛ و قبل المفارقة كانت كالمشغول[٣] بالقتال أو الخوف إذا لم‌يشعر بما من شأنه أن يكون مؤلماً له.

و ليست النفس منطبعة في البدن حتى يقال انطباعها فيه هو المانع من اتصالها بالعقل الفعّال لا الهيآت، فلايكون حالها بعد المفارقة كحالها قبلها فإنّه قد بيّن أنّ تعلّقها بالبدن ليس تعلّق انطباع بل علاقتها معه علاقة شوقية إذا قويت كانت حائلة بين النفس و مقتضى طبعها؛ فإذا فارقت النفس و كان اشتغالها بعوارض البدن و شهواته و نزوعها إليه، و عشقها الطبيعي له باقياً بحاله و هو الذي كان حائلاً بينها و بين كمالها فلا شكّ أنّها تبقى ممنوعة عن الكمال كما كانت، لوجود المانع كما كان.

و إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ النفس الناطقة إذا فارقت البدن فلايخلو إمّا أن تكون قد حصل لها بمقارنته هيآت و ملكات رديّة، أو لاتكون:

فإن كان، فإمّا مع عقائد فاسدة، أو لا معها.

و إن لم‌يكن فإمّا أن تكون كاملة من جهة قوّتها النظريّة، أو لاتكون.

و غير الكاملة، فإمّا معتقدة للعقائد الفاسدة أو غير معتقدة؛ فالأقسام خمسة:

الأوّل، أن تكون النفس متلطّخة بتلك الهيآت و الملكات ولها عقائد فاسدة.

و **الثاني**، أن تكون متلطّخة من غير اعتقاد فاسد.

و **الثالث**، أن تكون غير متلطّخة و هي كاملة من جهة القوّة النظريّة.

و **الرابع**: أن تكون غير متلطّخة و هي[٤] معتقدة للعقائد الفاسدة.

و **الخامس**: أن تكون غير متلطّخة و لا معتقدة.

و صاحب الكتاب قد ذكر في هذا الموضع حكم النفس بعد المفارقة في ثلاثة

---

١. مج ٢: في. ٢. ت: المؤدية. ٣. س: المشغول.

٤. ت: ـ كاملة من جهة القوّة النظريّة. و الرابع: أن تكون غير متلطّخة و هي.

أقسام: **منها**، هي[١] الأوّل و الثاني و الرابع. و أخّر حكمها في قسمين، و هما الثالث و الخامس.

و الاعتقادات الباطلة هي التي أشار إليها بـ«الجهل المركّب» الذي فسرّه بأنّه عدم اعتقاد الحقّ مع اعتقاد نقيضه، و قد بيّن أنّ هذا الجهل بعد المفارقة تقتضي العذاب السرمدي سواء كان معه في النفس هيآت أخرى[٢] رديّة أو لم‌تكن؛ أمّا إذا [كانت] معه هيآت رديّة، و هو القسم الأوّل من الأقسام المذكورة، فلأنّ[٣] تلك الهيآت تقتضي الشوق إلى مقتضيات البدن و قد حيل بالموت بينها و بين ما تشتهي فتتألم بجهلها المركب، لأنّه ضد الكمال، و هي تعتقد أنّه كمال راجيةً للوصول إليه بعد المفارقة. فإذا فقدتْ بعد الموت ما رَجَتْه[٤]، صارت تفقد أنّ ما رَجَتْ الوصول إليه خائبة معذّبة. و صاحب الجهل المركب هو الجاحد لكماله من حيث الماهيّة المعترف به من حيث الإنّية، فهو أبداً مشتاق[٥] إلى الكمال الفائت عنه؛ و لكون آلة إدراك الشوق[٦] قد فاتت بالموت تبقى معذّباً دائماً، و ذلك هو الألم العظيم الذي لا حدّ له. و أمّا إذا لم‌يكن مع الجهل المركب هيآت رديّة و هو القسم الرابع فمجرّد ذلك الجهل المركب يكفي في حصول العذاب الدائم بعين ما قلنا، و بعد بيانه ـ لاقتضاء الجهل المركّب دوام العذاب ـ ذكر أنّ العذاب الذي تقتضيه الهيآت الرديّة لايكون دائماً بل لابدّ من زواله و نبّه على ذلك بقوله: «و ما كان بسبب عوارض فسيزول و لايدوم»: يريد بـ«العوارض» تلك الهيئات و زوالها بزوال ما استفيدت منه من الأفعال و الأمزجة، و هذه الهيآت تختلف في شدّة الرادءة و ضعفها و سرعة الزوال و بطئِه[٧]، و يختلف التعذّب بها بعد الموت في الكمّ و الكيف بحسب الاختلافين. و لعلّ قُرب زوالها و بُعده تابع لقوّتها و ضعفها فيكون الأقوى أبطأ زوالاً و الأضعف أسرع.

و يجب أن تعلم أنّ هذا البحث كلّه إنّما هو على تقدير أن لايتعلّق النفس بعد مفارقة البدن بشيء من الأجسام، أمّا على تقدير تعلّقها بشيء منها سواء كان أرضياً أو سمائياً،

---

١. ت: هو.
٢. ت: آخر.
٣. س: و لأنّ.
٤. فعل ماضى از «رجا».
٥. مج ٢: يشتاق.
٦. ت، آس ١: درك المشوّق.
٧. ت: بطؤه.

حيوانياً أو غير حيوانيّ، فإنّ هذه المباحث كلّها تكون ظاهرة السقوط. و إذا تأمّلت هذه الجملة لم يخفَ عليك فى هذا الموضع شيء من مقاصد ألفاظ الكتاب.

قال: سؤال: فارقتْ النفسُ عالمَ الاتّفاقات، و الألم لاينعدم بذاته فكيف تتخلّص؟

جواب: إنّ في عالم النفوس تجدّداتٍ، و إن لم تكن إلّا تلاحق[١] نفوسٍ مفارقةٍ لكفى في التجدّد؛ فكلّ نفس طاهرة تتّصل بنوعها تتلذّذ بالمفارقات و تلذّذت هي أيضاً بها؛ فتعاكست الأنوار من كلٍّ على الآخر. و الأنفس الخبيثة المتلطّخة تتألّم بالاتصال ﴿كلّما دَخلتْ أمّةٌ لعنتْ أُختَها﴾[٢].

أقول: توجيه السؤال، هو على دعواه أنّ الهيآت الرديّة الباقية في النفس بعد المفارقة تزول و لايدوم بها التعذّب؛ و تقريره أنّ النفس بمفارقة البدن تكون قد خرجت عن عالم الاتفاقات و الحركات السمائية، فلايخلو إمّا أن تكون بتلك الهيآت الباقية معها متعذّبة، أو غير متعذّبة:

فإن كانت غير متعذّبة فهو خلاف دعواكم أيضاً.

و إن كانت متعذّبة، فإن لم يزل ذلك التعذّب بعد المفارقة فهو خلاف دعواكم أيضاً[٣]؛ و إن زال فلابدّ لزواله من سبب و ذلك السبب إمّا ذاته أو غيرها:

[١] لا جائز أن يكون غيرها، فإنّ ذلك الغير لابدّ و أن يكون حادثاً و إلّا لم تستمرّ تلك الهيآت بعد المفارقة مدةً مّا، و كلّ حادث فلابدّ و أن يستند إلى الحركات السمائية فتكون النفس منفعلة عن حركات السمائيات فلم تكن قد خرجت عن عالم الاتفاقات، و التقدير خروجها عنه، هذا خلف. و على هذا نبّه بقوله: «فارقت النفس عالم الاتفاقات».

[٢] و لا جائز أيضاً أن يكون سبب زوال ألمها هو ذات ذلك الألم، إذ الشيء لايكون سبباً لانعدام نفسه و إلّا لَما وُجد ألبتة[٤]؛ و إليه أشار بقوله: «و الألم لاينعدم بذاته». و إذا

---

١. ك: بتلاحق.	٢. اعراف (٧): ٣٨.

٣. ت: ـ و إن كانت متعذّبة، فإن لم يزل ذلك التعذّب بعد المفارقة فهو خلاف دعواكم أيضاً.

٤. س: ـ ألبتة.

لم‌ينعدم الألم الحاصل من الهيآت المذكورة لا بذاته و لا بغيره فلاينعدم أصلاً فلاتتخلّص النفس المذكورة من العذاب و هو على خلاف الفرض.

و **أمّا الجواب**، فتقريره أنّا لانسلّم أنّ النفس بموت البدن فارقتْ عالَمَ الاتفاقات. و هذا المنع و إن كان كافياً في دفع الإيراد إلّا أنّ المصنِّف ذكر مستنده على سبيل التبرّع، و ذلك المستند هو أنّ في عالم النفوس تجدّداتٍ مستندةً إلى الحركات الفلكيّة و يكفينا في إثبات هذه التجدّدات ما نعلمه من تلاحق النفوس المفارقة للأبدان قرناً بعد قرن على الدوام و الاستمرار، و لايبعد أن يكون التلاحق المذكور موجباً لأحوال يتجدّد لكلّ نفس من النفوس المفارقة، أو لبعضها، فيحصل من هذا التلاحق تجدّداتٌ أخرى في عالم النفوس[١] المفارقة. و تلك الأحوال هي اللذّات و الآلام التي أشار إليها فيما ذكره من **قوله**: «فكلّ نفس طاهرة تتصل بنوعها» إلى آخر الكلام و هو الآية المؤكِّدة لِما أورده على وجه الخطابة و الإقناع.

[في حال نفوس البله و الصلحاء و الزهاد بعد المفارقة عن البدن]

قال: و للبُله و الصلحاء[٢] و الزهّاد لكلٍّ سعادةٌ بحسبه.

و أمّا ما يقال: «إنّه يكون في الهواء جرمٌ مركّب من بخار و دخان موضوعاً لتخيّلات بعض نفوس البُله لتحصل لهم سعادةٌ وهميةٌ، و كذلك لبعض الأشقياء لشقاوةٍ[٣] وهميةٍ»، لا أصل له؛ إذ ما هو في الهواء لايبقى فيه اعتدال؛ و إن[٤] قرب من النار فتُحيله بسرعة إلى جوهرها[٥]؛ و إن كان دونه في الهواء فإمّا أن يتحلّل بحرٍّ[٦]، أو يتكاثف فينزل ببردٍ؛ و ليس فيه جرم محيط يغلب عليه اليُبس ليحفظه[٧] عن التبدّد و يمنع غيره عن ممازجته، و يتعيّن فيه محل التخيّل متشكّلاً به؛ و لابدّ من جوهرٍ يابسٍ تنحفظ[٨] فيه الصور، و رطبٍ لتَقبَل.

---

١. آس ٢: النفس.
٢. ت: للبله و للزهّاد؛ ك: البله و الزهّاد.
٣. ك: شقاوةٌ.
٤. مج ٢: فإن.
٥. ك: بجوهرها؛ ساير نسخه‌ها: بجوهره.
٦. مج ٢: هو.
٧. مج ٢: ليحفظ.
٨. ك: لينحفظ.

أقول: لمّا ذكر حُكمَ النفس بعد المفارقة في الأقسام الثلاثة من الخمسة المذكورة، شرع في حكمها في القسم الخامس و هو أن تكون غير متلطّخة بالهيآت و الملكات الرديّة و لا معتقدة للاعتقادات الباطلة. و النفوس التي بهذه الصفة هي نفوس «البُله» و هم اللذين يغلب عليهم سلامة الصدر و السذاجة كالأطفال و من يجري مجراهم؛ و كذلك نفوس الصلحاء و الزهاد و هذه النفوس إن لم‌يتعلّق بشيء من الأجسام فهي من أهل السلامة و الخلاص لِخلوّها من أسباب اللذة و الألم، و إن تعلّقت بشيء منها، فذلك هو الذي مال إليه صاحب الكتاب و حكم بأنّ لتلك النفس بسبب ذلك التعلّق سعادة تليق بها و تناسب مرتبتها. و هذا التعلّق لايخلو إمّا أن يكون على أحد وجوه التناسخ المذكورة أو لايكون؛ و الأوّل قد عرفت الكلام فيه؛ و أمّا الثاني فإمّا أن يكون ذلك الجسم من الأجسام الكائنة الفاسدة، أو من الأجسام السمائيّة:

فإن كان من الكائنة الفاسدة، فهو ممّا جوّزه بعض الناس، و زعم أنّه لايبعد أن يكون ذلك الجسم في الهواء، و يكون مركّباً من بخار و دخان؛ لا على أنّ النفس تصير بعد المفارقة نفساً لذلك الجرم مدبّرةً له ـ فإنّ ذلك عين مذهب التناسخ، و الكلام إنّما هو على تقدير بطلانه ـ بل على أنّ ذلك الجرم يكون موضوعاً لتخيّلاتها، فإنّ التخيّل لايمكن إلّا بآلة جسمانيّةٍ، فتتخيّل هذه الأنفسُ جميعَ ما كانت اعتقدتْه من أحوال السعادة الأخروية؛ و من الجائز أن يكون هذا الجرم أو مثله موضوعاً لتخيّلات بعض الأشقياء فيتخيّلون به العقاب المصوَّر لهم في الدنيا، و هذه هي السعادة و الشقاوة الوهميتان.

و قد ذكر في الكتاب أنّ هذا الرأي لا أصل له؛ و احتجّ على بطلانه بأنّ هذا الجرم إمّا أن يكون قريباً من عنصر النار، أو لايكون:

[١] فإن كان قريباً منها، أحالتْه بسرعة إلى جوهرها إذ من طباعها ذلك.

[٢] و إن لم‌يكن قريباً منها[١]، بل كان دون ذلك في[٢] الهواء، فإمّا أن يحلّله الحَرّ فلايبقى، أو يكثفه البرد فينزل من حيّزِ الهواء إلى حيّز الأرض أو الماء.

---

١. س: ـ أحالته بسرعة إلى جوهرها إذ من طباعها ذلك، و إن لم‌يكن قريباً منها.

٢. س: من.

و[١] لايجوز أن يكون حال هذا الجرم كحال الروح التي لنا؛ يمنعها عن التبدّد و التحلّل و ممازجة غيرها لها ما يحيط بها من الأعضاء التي يغلب عليها العنصرُ الأرضي اليابس؛ إذ لايمكن مثل ذلك في وسط الهواء الغير المجاور للأرض إذ كلّ جرم هناك لابدّ و أن يكون المَيَعان هو الغالب عليه، و إلّا لم‌يستقرّ و يلبث[٢] في ذلك الحيّز. و الجرم المايع لايتعيّن فيه محلّ التخيّل متشكّلاً به، فإنّ ذلك لايتأتّى بجوهر يابس لينحفظ فيه الصور المتخيّلة و جوهرٌ آخر رطبٌ ليمكن قبوله لتلك الصور كما هو الحال في أبدان الحيوانات. هذا ما أبطل به المصنّف هذا الرأي، و هو لايفيد[٣] اليقين في إبطاله، لجواز أن يقترن[٤] بذلك المركب صورة نوعية تمنعه من التأثّر عن النار إن كان مقارناً لها، كما في الحيوان المسمّى بـ«السَمَندر» و منعه أيضاً عن التحلّل و التبدّد كيف كان؛ أو إن لم‌يمنعه عن التحلّل فيعيد إليه عوض ما تحلّلَ، كالقوّة الغاذية التي في الحيوان و النبات. و كذلك الحال في منع المتكاثف و الجسم الأرضي عن النزول أو الصورة في الجسم المايع عن سرعة الانمحاء.

و كان صاحب الكتاب قصد الإقناع في هذا الموضع لا التحقيق؛ لأنّ أصل المذهب الذي قصد إبطاله لم يدّع أربابُه فيه اليقينَ بل الظنَّ، فقصد أن يقابل ما يقتضي الظنُّ في الإثبات بما يقتضي الظنُّ في الإبطال. و أكثر كلامه فيما يتعلّق بالسعادة و الشقاوة الأخرويتَين، يجري هذا المجرى. و الأمر المتيقّن منه يلتقط من أثنائه و يعرف بالقوانين و القواعد السالفة. و إذا تأمّلت ما أبطل به «التناسخَ» و هذا الرأيَ لم‌يَخفَ عليك أنّه لم‌يذهب عليه أنّ ما ذكره في إبطالهما ليس هو طريقاً برهانياً بل هو من الإقناعيات الركيكة و الخطابيّات الواهية.

و أمّا تعلّق النفوس المذكورة ببعض الأجرام السمائية، فهو الذي صرّح بميله إليه بعد إبطالِه للمذهب المذكور بهذا الوجه الإقناعي.

قال: و أمّا ما قاله بعض العلماء من كون جرم سماوي موضوعاً لتخيّلات طوائف[٥] من السعداء و الأشقياء، لأنّهم لم‌يُتصوَّر لهم العالَمُ العقلي و لم‌تنقطع

---

١. س: ـ و.　٢. مج ٢: يثبت.　٣. ت: فلايفيد.

٤. س: يقرن.　٥. مج ٢: طائفة.

علاقتهم عن الأجرام، و هم بعدُ على القوّة التي باعتبارها احتاجت النفس إلى علاقة البدن، فكلامٌ حسنٌ[١]:

أمّا السعداء، فيتخيّلون مُثُلاً و صُوراً عجيبة أنيقة و يتلذّذون بها و كذا جميع ما يلتذّ به عندنا. و تلك الصور أشرف ممّا في مدركات هذه الأجرام، إذ لايشوبها هذه الكدورات، و أبقى و أبعد عن كلالٍ و ملالٍ لقوّةٍ فهي ألذّ؛ و لكن لاتنقطع علاقتها بعد وجودها، إذ لا فساد في الجرم[٢] السماويّ.

سؤال: فالنفوس المفارقة لكلّ طبقةٍ غيرُ متناهيةٍ فيلزم سلب النهاية عن مواضع التخيّل من الأجسام، و هذا محال.

جواب: إنمّا يلزم إذاكان لكلّ واحدٍ جرمٌ آخر هو محل تخيُّلِه، و إذا[٣] فهمتَ[٤] ما سلف في العلم الحضوري لايستبعد[٥] أن يكون لكثير[٦] من النفوس جرمٌ واحد يشاهِد كلٌّ منها فيه[٧] الصورَ. و ليس لها تحريك ذلك الجرم ليتمانع باختلاف إرادات.

و يجوز أن تكون هذه الأجرام متفاوتة في الشرف و تحصل العلائق معها على قدر الدرجات. و لايبعد أن يكون إليه الإشارة بقول القائل: «إنّ الجنّة في السماء الرابعة»، و قد قيل: «إنّها جنّة عرضُها كعرض السماء و لهم فيها مايشتهون و مُلكٌ كبير[٨]». و لايبعد أن يكون لهم اطّلاع على أحوال هذا العالَم أيضاً، بمثل ما سنذكر للنفوس الفلكية.

و أمّا الأشقياء، فلاتكون علاقتهم مع هذه الأجرام الشريفة ذوات النفوس النورانية؛ و القوة تُحوِجهم إلى التخيّل الجرميّ فليس بممتنع أن يكون تحت فلك

---

١. برگرفته از شفاء، فصل هشتم از مقالهٔ نهم در معاد. مقصود از «بعض العلماء» كه ابن سينا و به تبع او سهروردى نيز گفته است به احتمال قوى فارابى است.
٢. آس ٢: للجرم.
٣. مج ١: فإذا.
٤. مج ٢: علمت.
٥. مج ٢: فلايستبعد.
٦. مج ١: الكثير.
٧. مج ١: + من.
٨. اقتباس با تركيب چند آيه: ﴿و جنة عرضها كعرض السماء﴾ (حديد (٥٧): ٢١) و ﴿لكم فيها ما تشتهى أنفسكم﴾ (فصلت (٤١): ٣١) و ﴿ثَمّ رأيت نعيماً و ملكاً كبيراً﴾ (انسان (٧٦): ٢٠).

القمر و فوق كرة النار جرمٌ كُريّ غير منخرق[١] هو نوع بنفسه و يكون برزخاً بين العالَم الأثيري و العنصري موضوعاً[٢] لتخيُّلاتهم؛ فيتخيّلون به من أعمالهم السيّئة مُثُلاً من نيرانٍ و حيّاتٍ تَلسَع و عقاربَ تَلدَغ و زقّومٍ يُشرَب و غير ذلك.

و بهذا يندفع ما بقي من شُبَه أهل التناسخ.

و لستُ أشكّ لِما اشتغلتُ به من الرياضات أنّ الجُهّالَ و الفَجَرةَ لو تجرّدوا عن قوة جرميّة مذكِّرةٍ لأحوالهم مستبقيةٍ لملكاتهم و جهالاتهم مخصّصة لتصوّراتِهم نجَوا إلى الروح الأكبر. و إن نظرتَ فيه[٣] إلى قوانين أعطيتُكها، ستعلم شطراً منه.

أقول: الذي ذكره إلى **قوله**: «إذ لا فساد في الجرم السماويّ» ظاهرٌ. و أمّا السؤال الذي[٤] بعده فمبنيٌّ على حدوث النفس بحدوث الأبدان، و على أنّ لا بداية لنوع الإنسان. و قد عرفت ما في هذين من البحث، لكن المصنّف أجاب على تقدير صحّتهما. و ألفاظُ الجواب واضحة.

و **قوله**: «و ليس لها تحريك ذلك الجرم ليتمانع باختلاف إرادات»، هو جواب سؤال مقدّر، تقريره أنّكم قد منعتم قبل هذا أن يكون لبدن واحد نفسان، فكيف جوزّتم الآن تعلّق نفوس كثيرة بجسم واحد؟

و تقرير جوابِه أنّا إنّما منعنا ذلك في نفوس هي محرِّكة لأبدانها لئلّاتتمانع تلك النفوسُ في حركاتها، إذا أرادت نفسٌ أن تحرِّك البدنَ إلى جهة، و أرادت الأخرى أن تحرّكه إلى جهة مخالفة لها؛ و فيما نحن فيه النفوسُ المفارقة للأبدان إن تعلّقت ببعض الأجرام السمائيّة ليس لها أن تحرِّك ذلك الجرمَ بل المحرِّكُ له هو النفس المختصّة به فقط، بل هو موضوع للصور التي يشاهدها كلّ واحد من تلك النفوس فيه مشاهدةً حضورية لا غير، و تلك المشاهدة لاتقتضي الممانعة و المزاحمة كما في التحريك إذا اختلفت الإرادات في جهاته، بل هو كما إذا أبصر جماعةٌ مبصَراً واحداً في الخارج. و «البرزخ» هو الحائل بين الشيئين و باقي كلامه غني عن التفسير[٥].

---

١. مج ١: محترق. ٢. مج ١: موضوع. ٣. ت: نظر فيه؛ مج ١، مج ٢: ـ فيه.
٤. آس ١: ـ الذي. ٥. آس ١: البيان.

قال:

فصل [٨ ـ في ابتهاجه تعالى بذاته][١]

أشدّ مبتهج بذاته هو الحق الأوّل؛ لأنّه أشدّ إدراكاً، و أعظم مدرِك لأجلّ مدرَك، له البهاء الأعظم و الجلال الأرفع. هو الخير المحض و النور و الجمال. و جمالُ[٢] كلّ شيء ما يجب أن يكون له. فما ظنّك بشيء وجب له الوجودُ لذاته، و كلُّ شيء وجودُه به و كمالُه منه، و هو نفس ما يجب في الوجود لذاته.

و «العشق» هو الابتهاج بتصوّر حضرة ذاتٍ ما.

و «الشوق»[٣] هو الحركة إلى تتميم كمالٍ مّا عقليٍّ أو ظنيٍّ أو غيرِهما. و كلّ مشتاق فقد نالَ شيئاً، و فاتَه شيء.

فالأوّل عاشقٌ لذاته فحسب، و معشوقٌ لذاته و لغيره، و هو مقدّس عن الشوق.

أقول: يجب أن تعلم أنّ «الخير» هو الخير الذي يتشوّقه الكلّ، و ما يتشوّقه الكلّ هو الوجودُ أو كمالُ الوجود؛ إذ العدم من حيث هو عدمٌ لايُتشوَّق. فالوجود و إدراكُه هو «السعادة»؛ و السعادات تتفاوت بحسب ما يُنال من الوجودات المتفاوتة في الفضيلة و الشرف.

و لمّا كانت «اللذّة» هي إدراك ما وصل من كمال المدرَك و خيرِه إليه من حيث هو كذلك، و كان الحقّ الأوّل هو «الكمال الحقيقي» و «الخير المطلق» و هو يدرِك ذاتَه بأتمّ تعقّلٍ و أشدِّه، لاجرم وجب أن يكون عنده من المعنى الذي يعبَّر عنه باللذة و الطيبة و الفرح و السرور بجمال ذاته و كمالِها ما لايدخل تحت وصفِ واصفٍ و لا عبارةِ معبِّرٍ؛ و ذاك لأنّه يدرِك ذاتَه على ما هي عليه من الجمال و البهاء الذي هو مبدءُ كلّ جمال و بهاء و منبعُ كلّ حُسن و نظام. فإن نظرنا إلى الإدراك فهو أشدُّ الإدراكات و أشرفُها، و إن نظرنا إلى المدرِك فهو أجلّ الأشياء و أعلاها، و إن نظرنا إلى المدرَك فهو كذلك، فهو إذن أقوى مدرِك لأجلّ مدرَك بأتمّ إدراك.

---

١. سهروردی و شارح، در این مبحث، از ابن‌سینا در فصل هشتم از مقالۀ شفاء (در معاد) و نمط هشتم اشارات متأثر شده‌اند؛ هرچند که زبان سهروردی متفاوت است.

٢. ك، مج ١ (نسخه بدل): كمال.

٣. مج ١: فالشوق.

و لاتَلتفِتْ إلى ما تُوهِمُه العبارةُ من[١] مغايرة هذه الثلاثة بل ينبغي أن تتذكر ما بيّن به أنّ نفسَ وجوده هو إدراكه لذاته، و أنّ كونه مدرِكاً و مدرَكا هو بعينه وجودُه.

و **قوله**: «و هو نفس ما يجب في الوجود لذاته»: يشير بذلك إلى ما ثبت من أنّ وجودَه نفسُ ماهيته بمعنى أنّه لايفصّله العقل إلى ماهية و وجود.

و **قوله**: «و كلّ مشتاق فقد نال شيئاً و فاته شيء»: يريد أنّ الشوق لايتصور إلّا إذا كان المعشوق حاضراً من وجهٍ غائباً من وجهٍ آخر.

و أثبت «العشقَ» للأوّل[٢] تعالى لتحقّقِ معناه هناك. و نفى عنه «الشوقَ» لامتناع أن يغيب عنه شيء. و باقي ألفاظه هاهنا ظاهرة.

قال: و بعد لذّتِه و إدراكِه، إدراكُ الجواهر العقلّية المبتهجة به و بذواتهم من حيث هم مبتهجون به. و لايُنسَب إليهم «شوقٌ» لأنّهم بالفعل.

و بعدهم، النفوسُ الفلكية المحرِّكة شوقاً و عشقاً.

و وراءها، النفوسُ البشرية، منها أولاتُ المعارج من المقرّبين، و دونها السعداء من أصحاب اليمين على مراتب. فكلّ[٣] لذّة هي بإدراكٍ و حياةٍ؛ فما ظنّك بذواتٍ نفسُها حياةٌ و إدراكٌ و علمٌ[٤].

أقول: قد عرفت أنّ اللذة لاتقع على ما يطلق عليه معناها بالتساوي، بل هي متفاوتة[٥] بالشدة و الضعف؛ فأعظمُها و أشدُّها لذةُ الواجب لذاته التي عبرّ عنها بـ«الابتهاج»، و بعدها في الشدة لذةُ العقول المجردة لا على مرتبة واحدة بل على مراتب كثيرة على حسب كثرة مراتب الجواهر العقلية، إذ[٦] التفاوت في شدّة اللذّة و ضعفِها على حسب التفاوت في كمال الوجود و ضعفِه؛ و هذه العقول و إن كانت تبتهج بإدراكها للأوّل[٧] إلّا أنّ ابتهاجها به ليس كابتهاجه بذاته لأنّ شدة اللذة بحسب شدة الإدراك، و محال أن يدرك شيءٌ[٨] من الأشياء من ذات البارئ تعالى مثل ما يدرِكه هو، كما بيّنا؛ فمحال أن يبتهج الغير بإدراكه كابتهاجه هو بإدراك ذاته.

---

١. س: معنى.
٢. س: الأول.
٣. مج ١، مج ٢: و كل.
٤. آس ١: ـ و علم.
٥. آس ١: متساوية.
٦. آس ١: إذا.
٧. آس ١: إذا.
٨. ت: شيئاً.

و تتفاوت العقلياتُ في إدراكه كتفاوتِها في وقوع ظلّه عليها. و تتفاوت لذّاتها بإدراكه كتفاوتها في ذلك الإدراك.

[مراتب الابتهاج]

و أكمل الابتهاجات على الإطلاق هو ابتهاج الأوّل بذاته، ثم ما بعده على تفاوت مراتب الموجودات في القرب منه و البُعد. فلذة العقول المجردة بالكلية أشدّ من لذّة النفوس الفلكية. و لكلّ منها في ذلك عدة مراتب. و كلها عاشقة لذات الحق الأوّل و لذواتها من حيث هي مبتهجة به، إلّا أنّ العقول لاينسب إليها «شوقٌ» لبرائتها عن القوة بخلاف النفوس الفلكية فإنّها لولا الشوق لَما كانت محرِّكةً لأجرامها ـ كما علمت ـ فهي محرِّكةٌ لها شوقاً و عشقاً.

و دون هذه النفوس في مرتبة الابتهاج، هي النفوس البشريّة و هي على مرتبتين:

الأولى منها، هي مرتبة التي عبرّ عنها بـ«أولات المعارج من المقرّبين» و يريد بها النفوسَ الكاملة التي من شأنها أن تتخلص من علاقة الأجسام، فإنّ تلك هي التي حصل[1] لها العروجُ على التحقيق.

و المرتبة الثانية، هي مرتبة النفوس التي عبرّ عنها بـ«السعداء من أصحاب اليمين» متّبعاً[2] في هذه التسمية للفظِ **القرآن المجيد**. و أراد بها النفوس السعيدة التي لم تكمل ليتخلّص من العلاقة الجسمية، بل يتعلّق ببعض الأجرام السمائية كما أشار إليه. و لكلّ من الطبقتين مراتب متفاوتة هي التي أشار إليها **بقوله**: «على مراتب».

و **قوله**: «فماظنُّك بذواتٍ نفسُها حياةٌ و إدراك و علم» و هذا سنحقّقه[3] في «المرصاد الأخير» و شرحه إن شاءالله تعالى.

و قد تبيّن لك أنّ مراتب الابتهاج خمس: فأعلاها مرتبة الحق الأوّل، ثمّ مرتبة العقول، ثمّ مرتبة النفوس[4] الفلكية، ثم مرتبة النفوس البشريّة التي من شأنها مفارقة الأجسام بالكلية لكمالها، ثمّ مرتبة ما يتعلق منها ببعض الأجرام الفلكيّة. و في كلّ واحدة من المراتب

---

١. آس ١: يحصل. ٢. آس ١: تبعاً. ٣. ت: سيتحققه.

٤. ت: ـ ثمّ مرتبة النفوس.

التي بعد مرتبة الحق الأوّل ـ جلّ جلاله ـ عدّة[١] مراتب متفاوتة على حسب تفاوت الموجودات الملتذّة.

قال: و دونها طائفة[٢] انتكستْ و بقيتْ في كربِ الهيولى و غصّةٍ و عذابٍ مغلولةً مقيّدةً بسلاسل علائق الهيولى، تَلدغُها عقارب الهَيَآت السوء ﴿خالدين فيها مادامت السماوات و الأرض﴾[٣]؛ و كانت قد ناداها[٤] المنادي الحقُّ فتغافلتْ و غوَتْ، فحلّ عليها غضبُ الحق فهوَتْ؛ فهؤلاء هم الأشقياء سُلبتْ قواهم، فصاروا في ظُلَم الهيولى ﴿صمٌّ بكمٌ عميٌ﴾[٥] و قد قيل فيها: ﴿و من أعرض عن ذكرى فإنّ له معيشةً ضنكاً و نحشره يوم القيامة أعمى، قال ربّ لم حشرتنى أعمى و قد كنت بصيراً قال كذلك أتَتْك أياتُنا فنسيتَها و كذلك اليوم تُنْسى﴾[٦] و من أعظم آلامهم أنّهم عن ربهم يومئذ[٧] لمحجوبون و قد ران على قلوبهم ما كانوا يَكسِبُون[٨] و أحاطت بهم خطيئاتُهم فهم فى الدَّرَك الأسفل من النار[٩] متقاعدون.

أقول: هذه هي النفوس[١٠] الشقية. و لمّا وصف النفوس البشريّة الكاملة بـ«أولات المعارج»، وصف هذه بأنّها «انتكست»، لأنّ «الانتكاس» في مقابلة «العروج» و كلاهما مستعملٌ هاهنا على طريق المجاز، إذ لايقالان إلّا على الأجسام لكنّه حيث سمّى ترْكَ البدن بالكلّية «عُروجاً» سمّى الانجذاب إليه و بقاء الهيآت المكتسبة منه في النفس «انتكاساً»، و ما يتضمّنه هذا الكلام من الاستعارات اللفظية و الاستشهادات بالآيات المذكورة و التعريض بتأويلاتها على ما يليق بقواعد الحكماء فلاتخفى مقاصده منها بعد الوقوف على ما سلف.

قال: ثم السعداء، قد فازوا بنعيم الأبد و السرور الدائم في حضرة جلال ربّ العالمين عند ﴿مقعد صدقٍ عند مليك مقتدر﴾[١١] غير مخرجين عن لذّاتهم؛ لهم

---

١. س: ـ عدّة.
٢. مج ٢: طبقة.
٣. اقتباس از سوره هود (١١)، آيه ١٠٧.
٤. مج ١: نادها.
٥. اقتباس از سوره بقره (٢)، آيه ١٨.
٦. طه (٢٠): ١٢٤ـ١٢٦.
٧. مج ١، آس ٢: ـ يومئذ.
٨. اقتباس از سوره مطففين (٨٣)، آيات ١٤ ـ ١٥ و در متن تقدم و تأخر صورت گرفته است.
٩. اقتباس از سوره بقره (٢)، آيه ٨١ و سوره نساء (٤)، آيه ١٤٥.
١٠. س: هذه للنفوس.
١١. اقتباس از سوره قمر (٥٤)، آيه ٥٥.

فيها ما تشتهي الأنفس و تلذ الأعين[١] «جُرْدٌ» عن عوارض الهيولى، «مُرْدٌ»[٢] عن مزاحمة القوى، مكتحلين[٣] بالأنوار الشارقة ينظرون إلى ربّهم بوجوههم المفارقة. و النفس حينئذ كلها وجه و عين في جنّةٍ بُنِيَتْ[٤] من خضرة زبرجَدِ الحياة، حِصاتُها[٥] و حَجرُها دررٌ و يواقيت، حيّةٌ من أرواح طاهرة، عيونُها إدراكٌ و تعقّلٌ، و[٦] قصورُها مراتب، و لكلٍّ درجاتٌ ممّا عملوا. انحذفت شواغل[٧] الهيولى فارتفعت الحُجب، فهم في حضرة ربّهم إخوانٌ على سُررِ درجاتِ الجلال متقابلين، لهم السياحة الحقيقية في أبحر النور، و الطيرانُ الحقيقي في فضاء الملكوت، لايتجدّد عليهم حالٌ و لا تغيّرٌ، و لايمسّهم فيها نصبٌ و لايمسّهم فيها لغوبٌ، في ظلِّ سدرة المنتهى التي عندها جنّة المأوى، و السدرة غاشية لِما يغشى و قد رَتَعتْ هذه النفوسُ في رياض الأفق الأعلى مبتهجةً بربٍّ دعاها إلى ذاته فآوىٰ، و قد انجذبت[٨] إليه[٩] ذوات آخرون انجذاب إبرَةٍ[١٠] حديد إلى عوالم غير متناهية من مغناطيس باقيةً متعلقةً بجلال اللاهوت، فانيةً عن النظر إلى ذواتها. غرقتْ في بحر بهائه ﴿و الله غالبٌ على أمره ولكنّ أكثر الناس لايعلمون﴾[١١].

عجِّلْ ـ رحمك الله ـ بأشدّ[١٢] حثيثٍ لتلحق سعادةً لايفي بذكرِها مقال، و لايرتقي إليها بالتصور وهمٌ و خيالٌ؛ فتبْرزَ إلى ربّك و ترى السماوات مَطويّاتٍ بيمينه و برزوا لله الواحد القهار: هنالك الو لاية لله الحق.

فسلامٌ على نفس قربتْ من مبدئها بقطعِ علائق الناسوت. سلامٌ على ذاتٍ هبّتْ عليها رياحُ الملكوت.

واشوقاه إلى السرادق القدسي! واأسفاه على العالم العقلي!

---

١. اقتباس از سوره زخرف (٤٣)، آيه ٧١. قسمت اعظم عبارات اين بخش برگرفته است از تعابير آيات و روايات و براى جلوگيرى از تطويل از ذكر متن آنها خوددارى مى‌شود.

٢. جرد ... مرد: اقتباس از حديث «... أهل الجنة جرد مرد».

٣. ك: مكحّلين.

٤. مج ١: ينبت.

٥. آس ١: حصاها.

٦. مج ١: ـ و.

٧. مج ١: الشواغل.

٨. مج ١، ك: انجذب.

٩. ت: إليها.

١٠. إبرة: سوزن.

١١. اقتباس از سوره يوسف (١٢)، آيه ٢١.

١٢. ك: بسير. بأشدّ حثيث: سريع‌ترين.

إلَهنا و إلاهَ مبادينا [١]، ياقيومُ، يا حيُّ، ياكلُّ، يا مبدأ الكلّ، يا نور كلّ نور، و [٢] يا فائض كلّ خيرٍ و جودٍ، خلِّصنا إلى مشاهدة عالَم ربوبيتك. نجِّنا عن قيد الهيولى. أذِقْنا بَرْدَ عفوك و حلاوةَ مناجاتك. يا ربّنا و ربَّ كلّ عقل و نفسٍ أرسِلْ على قلوبنا رياحَ رحمتك و أخرِجْنا عن القريةِ الظالمِ أهلُها [٣]. و أنزِلْ على أرواحِنا لوامعَ بركاتك. و أفِضْ على نفوسنا أنوارَ خيراتك. يسِّرْ لنا العُروجَ إلى سماء القدس و الاتصالَ بالروحانيّين و مجاورةَ المعتكفين في حضرة [٤] الجبروت المطمئنّين في غُرُفات المدينة الروحانية التي هي وراء الوراء.

سبحانك [٥]! ما عرفناك حق معرفتك. سبحانك! ما عبدناك حق عبادتك.

يامن لايشغله سمعٌ عن سمعٍ، سبحانك! سبحانك [٦]! إنّك أنت المتجلّي بنورك لعبادك في أطباق السّماوات و الأرضين.

أقول: لمّا وصف شقاوة الأشقياء بعد الموت، شرع في وصف سعادة السعداء بعده [٧]؛ و عرض فى إثناء ذلك بتأويل ما ورد من الآيات في صفات الجنّة و أهلها تأويلاً يطابق القواعد الحكمية مثل **قوله**: «جُرد عن عوارض الهيولى، مُرد عن مزاحمة القوى» و هذا تأويل لِما ورد من أنّ «أهل الجنة جُردٌ مُردٌ». و مثل **قوله**: «في جنة بنيت من خضرة زبرجد الحياة، حصاها و حجرها درر و يواقيت، حيّة من أرواح طاهرة، عيونها إدراك و تعقّل، و قصورها مراتب» فإنّ كلّ هذا تعريض بتأويل ما ورد في صفات الجنّة؛ و [٨] كذلك **قوله**: «على سرر درجات الجلال متقابلين» و لايخفى عليك باقي ما هو من أمثال ذلك.

و «الملكوت»، يشير به إلى العالم النفساني و قد صرّح بهذا الاصطلاح في بعض كتبه [٩].

و «الفناء» في مصطلح أهل التصوّف هو سقوط ملاحظة النفس لِذاتها من شدة استغراقها في ملاحظة ذات ما تلتذّ به [١٠].

---

١. قريب به عبارت ابن‌سينا در خطبه توحيديه يا غرّا: «ربّنا و ربَّ مبادينا».

٢. ك: ـ و.
٣. اقتباس از سوره نساء (٤)، آيه ٧٥.

٤. آس ١: حضيرة.
٥. مج ١: سبحانه.
٦. ك: ـ سبحانك.

٧. س: و بعده.
٨. ت: ـ و.
٩. كلمة التصوّف، ص ١١٧.

١٠. همان، ص ١٣٧.

و «السرادق القدسي» هو «العقل» بلغة الصوفية المحقّقين، فإنّهم يعبّرون عن العقول بـ«السرادقات النورية»[١].

و «المشاهدة» عندهم هي شروق الأنوار على النفس بحيث تنقطع منازعة الوهم. و قد خصّه بعضهم بما يرتسم من الصور الغيبية في الحس المشترك فيرى ظاهراً محسوساً[٢].

و «اللوامع» هي خلسات لذيذة نورية تطرأ فتنطوي إنطواء هو أبطأ من انطواء البرق الخاطف بقليل[٣].

و «الجبروت» هو العالم العقلي[٤].

و ما يتضمّنه كلامه من الاستعارات فمعانيه ظاهرة. و قد أجرى الكلام في هذا الموضع و أمثاله على قانون الخطابة مع كونه من اليقينيات ليكون أبلغ في التحريض على اكتساب العلوم النظريّة و الفضائل الحكمية[٥].

قال:

فصل [٩ ـ في العشق و الشوق و الهداية الإلهية]

لكلّ شيء كمالٌ و عشقٌ إليه. و لِما يُتصوَّر له الفقدُ عشقٌ و شوقٌ للإرادي بحسبه، و للطبيعي[٦] بحسبه. و القدَر سائق إلى أحد طرفَي النقيض؛ و العناية ملهِمةٌ، كما قيل[٧]: ﴿الذى أعطى كلّ شيء خلقه ثم هدى﴾[٨]، ﴿و نفس و ماسوّاها فألهمها فجورها و تقواها﴾[٩].

أقول: إنّا إذا استقرينا الموجودات وجدنا العشق سارياً في جميعها. و علّة ذلك أنّ لكلّ منها كمالاً من الواجب لذاته و إن تفاوتت[١٠]، إذ لايخلو شيء منها من وقوع ظلّ الواجب عليه؛ و لو خلا عن ذلك لَما كان موجوداً. و ذو الكمال يكون بطبيعته نازعاً إلى كماله الذي هو خيريّةُ هويّته فهو[١١] عاشقٌ له في حال وجوده له[١٢] و عاشقٌ له و مشتاقٌ إليه في حال فقدْه

١. كلمة التصوّف، ١١٦.
٢. همان، ص ١٣٦.
٣. همان، ص ١٣٥ (اللوائح).
٤. همان، ص ١١٧.
٥. آس ١: العقلية؛ س (نسخه بدل)؛ مج ٢: الخلقية.
٦. ت: الطبيعي.
٧. مج ٢: كما قال تعالى.
٨. طه (٢٠): ٥٠.
٩. شمس (٩١): ٧ ـ ٨.
١٠. ت، آس ١: تفاوت.
١١. س: و هو.
١٢. مج ٢: + و عدمه.

إيّاه. فـ«العشق» حاصل في حالتَي وجوده له و عدمه عنه، و «الشوق» حاصل في حالة الفقد فقط.

و بيان الاستقراء المذكور أنّ الموجودات تنقسم إلى حيّة و غير حيّة:

[١] و الحيّ منها، إن كان هو الواجب، فقد علمته أنّه عاشق لذاته و معشوق لذاته و لغيره. و إن كان هو غير الواجب، فلابدّ و أن يكون إمّا عقلاً أو نفساً و كِلاهما لاينفك عن العشق لِما مرّ.

[٢] و غير الحيّ فهو إمّا نبات أو غير نبات:

أمّا النبات، فله بحسب القوة الغاذية:

[١] شوقٌ إلى حضور الغذاء عند حاجة المادة إليه.

[٢] و شوقٌ إلى بقائه بعد استحالته إلى طبيعته.

و بحسب القوة المنمية شوقٌ إلى تحصيل الزيادة الطبيعية المتناسبة في أقطار المغتذي.

و بحسب القوة المولِّدة شوق إلى تهيّوء[١] مبدأ الكائن مثل الذي هي فيه.

و هذه القوى مهما وُجدتْ لزمتْها هذه الطبائع العشقية؛ فإذن هي في طبائعها عاشقة أيضاً.

و غير النبات ممّا ليس بحيٍّ إمّا هيولى أو صورة أو عرض:

أمّا الهيولى، فإنّها متى عريت عن صورة بادرتْ إلى الاستبدال عنها بصورة إشفاقاً عن ملازمة العدم المطلق.

و أمّا الصور فتُلازِمُ موضوعاتِها و تُنافي مستحميها[٢] عنها[٣]؛ و لاتزال ملازمة لكمالاتها و موضوعاتها الطبيعية إن كانت فيها، و متحركة شوقاً إليها متى باينتْها.

و أمّا الأعراض فعشقُها ظاهر بالحد في ملازمة الموضوع أيضاً و ذلك بيّن في صلاحيتها[٤] الأضداد في الاستبداد به.

و قيل: إنّ الوجه اللمّي في جميع ذلك أنّ الهويات غير مكتفية بذاتها في وجود كمالاتها،

---

١. آس ١: تهيئته.
٢. آس ١ (نسخه بدل): مستجمعها.
٣. س: ـ عنها.
٤. ت: ملاحتها؛ مج ٢: مزاحمتها.

إذ كمالات الهويات[١] مستفادة من فيض الكامل بالذات و هو غير قاصد بالإفادة واحداً واحداً من جزئيات الهويات، فكان[٢] من الواجب في الحكمة و حسن التدبير على الوجه الذي عرفته أن يغرز فيه عشقاً كلياً حتى يصير بذلك مستحفظاً لِما نال من فيض الكمالات، و نازعاً إلى ملابستها عند فقدانها ليجري الأمر على النظام الحكمي.

و لايجوز مفارقة هذا العشق لشيء من الموجودات، إذ لو فارقها لاحتاجت إلى عشق آخر به[٣] يستحفظ هذا العشقَ عند وجوده إشفاقاً من عدمه، و يسترده عند فوته قلقاً لبُعده، و لَصار أحد العشقين معطّلاً؛ فجميع الموجودات بحسب ما لَها من الكمالات طالبةٌ لكمال الواجب لذاته، و متشبّهةٌ في تحصيل ذلك الكمال[٤] بحسب ما يتصوّر في حقّها به من جهة ما يكون على كمال لائق بها فهو غاية الكلّ[٥] و لا غاية له.

و لولا «العشق» و «الشوق» ما حدث حادث و لايكون كائن أصلاً و لايتحقّق ذلك على التمام إلّا بعد إحكام أصولٍ كثيرة سبق ذكرُها.

و كيفيّة سوق «القدر» و إلهام «العناية» قد تحقّقتَهما من قبل فلا حاجة إلى استيناف تقريرهما.

قال:

فصل [١٠ ـ في السعادة]

لاتحسبنّ أنّ «السعادة» على نوع واحد، بل للمقرّبين من العلماء البالغين في الملكات الشريفة، لذّاتٌ عظيمةٌ؛ و لأصحاب اليمين أيضاً لذّاتٌ دونَها، سيّما على تقدير وجود المُثل التخيّلية: فلهم وقفةٌ في العالم الفلكي معها دون الوصول إلى رتبة السابقين؛ و السابقون أولئك هم المقرّبون. و قد يخالط لذّات المتوسّطين شوبٌ من لذّات المقرّبين كما أشير إليه حيث قال تبارك و تعالى[٦] في شراب الأبرار: إنّه ﴿من رحيقٍ مختومٍ[٧]﴾[٨] ﴿و مزاجه من تسنيمٍ عيناً يشرب بها المقرّبون﴾[٩].

---

١. س: ـ غير مكتفية بذاتها في وجود كمالاتها إذ كمالات الهويات.
٢. مج ٢: و كان.
٣. س: ـ به.
٤. س: + و.
٥. س: للكل.
٦. مج ١: قيل: مج ٢: قال تعالى.
٧. آس ٢: ـ مختوم.
٨. مطففين (٨٣): ٢٥.
٩. مطففين (٨٣): ٢٧ ـ ٢٨.

و هؤلاء لهم العروج إلى مشاهدة الواحد الحق مستغرقين فيه.

و «الأبرار» على تقدير وجود المُثُل التخيّلية يتلذّذون بأصباغ تخيّلية فلكيّة، و طيور و حور عين و ذهب و فضة و غيرها و هي أحسن ممّا عندنا و أشرف.

أقول: مَن وقف على ما سلف، لايخفى عليه مقاصد هذا الفصل. و قد أورد على مباحث السعادة سؤالان:

السؤال الأوّل: لانسلّم أنّ الإدراك يوجب اللذةَ. و دعواكم أنّها نفس «الإدراك» ممنوع[1]؛ إذ لو كانت هي الإدراك لكان كلّما حصل الإدراك حصلت اللذة، لكن ذلك باطل لأنّ الإدراك و هو العلم بالموجودات حاصل مع أنّ اللذّة غير حاصلة، و مجرّد العناية غير مفيد في هذا المقام؛ فلايدلّ وجود الإدراك بعد المفارقة على وجود اللذة بعدها، و لا إدراكُ البارى[2] تعالى لذاته ابتهاجَه بها.

و **جوابه**، أنّ اللذة ليس هي الإدراك كيف اتفق، بل الإدراك على شرائط مخصوصة و يمتنع حصول الإدراك على تلك الشرائط مع عدم حصول اللذة.

السؤال الثاني: لِم لايجوز أن يكون قبول النفس للصور العقلية من المبدأ المفارق مشروطاً بتعلّقها بالبدن، فإذا زال الشرط زال المشروط، فلايلزم حصول اللذة لها بعد المفارقة.

و جوابه، أنّ النفس لايزيد إدراكها لذاتها على ذاتها، فمادامت موجودة هي مدرِكة لذاتها فلايجوز انفكاكها عن الإدراك؛ و قد علمت أنّ الشعور بالذّات سعادة، و عند مفارقة البدن يكون شعورها بذاتها أتمّ، إذ هي مع العلاقة البدنية لاتشعر بذاتها إلّا شعوراً مخلوطاً[3] بالشعور بالبدن و كذلك في باقي المعقولات: فإنّا لانعقل شيئاً و نحن بدنيّون إلّا و يقترن به خيال أو ما يشبه الخيال، و الخيال أغلب من العقل.

فإذا انقطعت العلاقة بين النفس و البدن، فزال هذا الشوب، صار التذاذ النفس بحياتها أتمّ و أفضل. هذا في الالتذاذ بإدراك الذات.

---

۱. ت: فممنوع. ۲. مج ۲: و الإدراك للبارئ. ۳. س: ملحوظاً.

و أمّا الالتذاذ[١] بإدراك سائر المعقولات، فلأنّ جوهر النفس هو العلة القابلة[٢] لإدراك المعقولات و هو باقٍ بعد المفارقة و المبادئ العقلية التي هي العلل الفاعلية باقية أيضاً؛ و متى كان الفاعل و القابل موجودين، وجب حصول الأثر لامحالة إلّا لمانعٍ؛ و لا مانع إلّا إعراض النفس عن تلك الجهة إلى جانب البدن. و لهذا إذا تخلّت النفسُ عن البدن بعض التخلية[٣] كما في النوم و ما يشبهه، انتقشت بعلوم عينية من[٤] ذلك العالَم. و بعد المفارقة لا إعراض إلى جانب البدن أصلاً.

و المجردات لاتحجب بعضها عن بعض، فبالضرورة تحصل المعقولات للنفس عند انقطاع علاقتها بالبدن مشاهدةً فتحصل بها اللذّة التامّة.

---

١. ت: للالتذاذ.
٢. س: العاقلة.
٣. آس ٢: المتخيّلة.
٤. س: و من.



قال:

المورد الرابع

في النبوّات و الآيات و المنامات و نحوها

و فيه تلويحات ثلاثة

[التلويح] الأوّل
في النُبوّات[1]

و اعلم أنّ الشرط الأوّل في النبوّة أن يكون مأموراً من السماء بإصلاح النوع و ستعرف كيفية هذا الأمر.

و ممّا يتعلّق برُتَبِهم[2] حصولُ العلوم أكثرها[3] من غير تعلّم بشريّ؛ و قد عرفت مراتب الحدس و إمكانَه و شدّة الاتصال بالعقل الفعّال.

و أيضاً، طاعة هيولى العالم لهم بما أرادوا من الزلازل و الخسف و التحريكات و التسكينات و سنشير إلى كيفية ذلك.

و أيضاً، لهم الإنذار بالمغيبات و الأمور الجزئية الواقعة إمّا في الماضي، أو[4] في المستقبل، و سيأتيك بيانه[5]. و الأوّل هو العمدة، و غيره من الخصال الثلاثة قد تجتمع في إخوان التجريد.

أقول: إنّ الأمر الأوّل من هذه الأمور الأربعة هو الذي اختصّ به النبيّ عن باقي البشر، و باعتباره كان النبيّ نبياً و لهذا كان هو العمدة.

و أمّا الثلاثة التي بعده، فتوجد للنبيّ و لغيره من الأولياء الذين سمّاهم بـ«إخوان

---

۱. سهروردی و شارح تلويحات، در اين تلويح بسيار از مقالهٔ دهم الهيات شفاء متأثر شده‌اند.

۲. ك: برتبتهم. ۳. مج ۲: العلوم البرهانية. ٤. مج ۲: و إمّا.

٥. مج ۱: ـ و الأمور الجزئية ... المستقبل و سيأتيك بيانه.

التجريد» و تلك غير مختصّه بالأولياء بل قد يوجد بعضها لمَن لايكون نبيّاً و لا وليّاً على الوجه الذي يُتلى عليك فيما بعد، و لو اختصّت بالأولياء لَما أنذر بعض المجانين الأشرار بشيء من المغيبات. و لعلّ مجموع الثلاثة لاتحصل إلّا لِوليٍّ كما أنّ مجموع الأربعة لاتحصل إلّا لِنبيٍّ.

قال:

فصل [إثبات النبوّة...، و كيفية دعوة النبيّ إلى الله و المعاد]

و لمّا كان الإنسان لم‌ينحصر نوعه في شخصٍ فاختلفتْ أعدادٌ، و تفرّقتْ أحزابٌ[1] و انعقدت ضياعٌ و بلادٌ؛ و الواحد لايقوم بأمرِ نفسِه غير مفتقر إلى معاونة بني نوعه؛ فاضطرّ النوع في معاملاتهم[2] و مناكحاتهم و جناياتهم إلى قانون متبوع مرجوع إليه، و عقولهم متعارضة متكافئة. و لايُذعن مَن يدّعي كمالَ رأيٍ لمثله، فلابدّ فيهم[3] من شخص هو الشارع المُعيِّن لهم منهجاً يسلكونه؛ يُذكِّرهم الرحيل إلى ربّهم؛ و يُنذِرهم بيوم ينادون فيه من مكان قريب و تنشق[4] الأرض عنهم سراعاً؛ و يذكّرهم ربَّهم و يهدي إلى الحقّ و إلى صراط مستقيم. و لابدّ من تخصّصه[5] بآياتٍ دالّةٍ على أنّه من عند ربّهم العالمِ القادرِ الغافرِ المنتقمِ ليخضع النوع له.

و يفرض عليهم العبادات:

[۱] منها، وجوديّة يخصّهم نفعها كالأذكار و الصلوات فتحرّكهم بالشرق إلى الله تعالى.

[۲] و عدميّة تخصّهم أيضاً و تُزكّيهم كالصوم.

[۳] و وجوديّةٌ نافعة لهم و لغيرهم كالقرابين و الزكوات و الصدقات.

[۴] و عدميةٌ متعدّية أيضاً، كالكفّ عن إيلامِ النوع و الجنسِ و الصمت و نحوهما[6].

---

۱. مج ۱: أعداداً ... أحزاباً.
۲. مج ۲: معاطاتهم.
۳. ك: لهم؛ ساير نسخه‌ها: فيهم.
۴. ك: تشقق.
۵. مج ۱: تخصيصه.
۶. مج ۲: نحوها؛ مج ۱: غيرها.

و ترغّبهم في أسفار ينزعجون فيها عن بيوتهم طالبين رضا ربّهم يتذكّرون يوماً من الأجداث إلى ربّهم ينسلون: فيزورون الهياكلَ الإلهية و مساكنَ الأنبياء و نحوَها.

و يأمرهم بالتعاطف.

و يُشرِّع لهم عبادات يجتمعون عليها، كالجُمَع فيكتسبون مع المثوبة الائتلافَ و المصافات[1] و التودّدَ.

و يكرّر عليهم العبادات للتحكيم و إلّا ينسون فيهملون.

أقول: مقصوده من هذا الفصل إثبات النبوّة و الشريعة، و كيفية دعوة النبيّ عليه السلام إلى اللهِ تعالى و المعادِ، و أنّه لايكمل النظام المؤدّي إلى صلاح عموم الناس على كثرة أشخاصهم و اختلافِ أعدادهم و تفرّقِ أحزابهم و انعقادِ ضياعهم و بلادِهم في معاشِهم و معادِهم إلّا بشريعة متبوعة و نبيٍّ مرسل؛ و أثبت ذلك كلَّه بالتقرير المشهور و هو يبتني على قواعد سبع:

القاعدة الأولى، هي قوله: «و الواحد لايقوم بأمر نفسه غير مفتقر إلى معاونة[2] بني نوعه»؛ و تقريرها أنّ الإنسان ليس كباقي الحيوانات يمكن أن تحسن معيشته و لو انفرد وحده شخصاً واحداً، بل لايمكن ذلك إلّا عند اجتماع أشخاص كثيرة منه في موضع واحد، و ذاك لأنّ غذاءَه و ملبسَه و مسكنه و سلاحَه صناعي لا طبيعيّ؛ و الشخص الواحد لايمكنه القيام بإصلاح تلك الأمور الكثيرة إلّا في مدّة لايمكن أن يعيش تلك المدّةَ فاقداً إيّاها، و إن أمكن ذلك فهو عَسِرٌ جداً؛ فلابدّ من جماعة بحيث يكون هذا يزرع لذلك، و الآخر[3] يهيّىء آلات الزراعة له، و على هذا قياس سائر الأحوال حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مَكفِيّاً: و لهذا ما اضطرّوا إلى عقد المُدُن و الاجتماعات ليتمّ لهم بذلك أمر المشاركات و المعاوضات؛ و لأجله قيل «الإنسان مَدنيّ بالطبع» إذ «التمدن» في اصطلاحهم هو الاجتماع المذكور.

القاعدة الثانية، هي قوله: «فاضطُرّ النوع في معاملاتهم و مناكحاتهم و جناياتهم إلى قانون متبوعٍ مرجوع إليه»؛ و وجه الاضطرار إلى ذلك أنّ كلّ واحد من الناس يختار تحصيل

---

١. آس ٢: المضافات. ٢. س: ـ معاونة. ٣. س: و ذلك.

جميع الخيرات و السعادات لنفسه، إذ الخير مطلوب لذاته؛ و حصولُ المطالب الجسمانيّة لواحد يقتضي فَواتَها عن الآخر فلابدّ من المزاحمة عليها، و الإنسان إذا زوحِم على ما يشتهيه و يؤثِره، غضبَ على المزاحم له فيه؛ و لا شكّ أنّ شهوته و غضبه يدعُوانِه إلى الجور على غيره طلباً للاستبداد بذلك المُشتهى، فتقع من ذلك خصومات و منازعات يختلّ بها أمر الاجتماع. و هذا الاجتماع و هذا الاختلال لايتيسّر اندفاعه إلّا إذا اتّفقوا على معاملة و عدلٍ؛ و لايمكن أن تكون تلك المعاملة و العدل متناولة لجميع الجزئيات لعدم انحصارها، فلابدّ إذن من كونها قانوناً كلّياً. و ذلك القانون الكلّي هوالذي يسمّى بـ«الشريعة».

القاعدة الثالثة، أنّه لابدّ من شارع يقنّن تلك الشريعة على الوجه الذي ينبغي؛ إذ لو فُوِّض إليهم وضعُ القانون المذكور لَتنازعوا في وضعه. و سبب تلك المنازعة هو الذي أشار إليه في **قوله**: «و عقولُهم متعارضة متكافئة و لايُذعِن مَن يدّعي كمال رأي لمثله» و ما ذكره بعد ذلك إلى **قوله**: «و يهدي إلى الحق و إلى صراط مستقيم»: فمعناه غير خافٍ.

القاعدة الرابعة، هي **قوله**: «و لابدّ من تخصيصه بآيات دالّة على أنّه من عند ربّهم»: و ذلك لأنّ الشارع لولا امتيازه عن الباقين باستحقاق الطاعة، لَما كانت طاعتُهم له أولى من طاعتهم لغيره في قبول شريعته؛ و لايتقرّر عندهم استحقاق طاعته إلّا بالآيات المذكورة التي هي معجزاته.

القاعدة الخامسة، هي التي نبّه عليها **بقوله**: «العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع النوع له»: فإنّ الجمهور من الناس لايُبالون باختلال العدل النافع لهم في أمورهم التي بحسب النوع إذا استولى عليهم الشوق إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص؛ فيُقدِمون على مخالفة الشرع لذلك، و إذا كان لهم رجاء و خوفٌ يحملهم على الطاعة و تركِ المعصية كان الانتظام بذلك أتمّ من الانتظام بدونه بتفاوت غير قليل؛ و لايقع الرجاء و الخوف المذكورانِ إلّا إذا عرّفهم:

[١] أنّ الله عالِم بما يُبدونه و ما يُخفونه من أقوالهم و أفعالهم.

[٢] و أنّه قادر على مجازاتهم و مكافاتهم على ما علمه منهم.

[٣] و أنّه يغفر لمن يستحق المغفرة.

[٤] و أنّه ينتقم ممّن يستحق الانتقام.

فهذا هو فائدة إتيانه بهذه الألفاظ الأربع، إذ لا شكّ أنّها منتهية على [١] ذلك.

القاعدة السادسة، هي المراد بما ذكره[٢] بعد ذلك إلى **قوله**: «فيكسبون مع المثوبة الايتلاف و المصافات و التودّد» و ألفاظه فيه ظاهرة.

القاعدة السابعة، هي **قوله**: «و يكرّر عليهم العبادات للتحكيم و إلّا ينسون فيُهمِلون»: يريد أنّه لولا أن يسنّ تكرار العبادات عليهم لوقع النسيان و الإهمال مع انقراض القرن الذي يلي النبيّ. و يجب أن يكون هذا التكرار في مدد متقاربة[٣] حتى يكون الذي ببقائه مطلُ مصاقباً للمتقضّي فيه فيعود به التذكّر من رأس فيستحكم التذكير بالتكرير.

و إذ قد ثبت بهذه القواعد أنّه لايكمل نظام[٤] عموم الناس إلّا بالنبيّ فيجب في حكم العناية أنّه يدخل في الوجود، فإنّه لو لميوجد لفاتت المصالح المذكورة.

و من المعلوم أنّ الحاجة إليه أشدّ من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار و على الحاجبَين و تقعير الأخمص من القدمين و أشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة إليها في البقاء بل هي نافعة فيه نفعاً مّا.

و إذا أمكن وجود هذا الإنسان الصالح لأن يسنّ و يعدل، فلايجوز أن تكون العناية الإلهية تقتضي تلك المنافع و لاتقتضي هذه التي هي أهمّ منها و أنفع على ما عرفت من طريقة الإمكان الأشرف.

فإن قيل: كيف تدلّ المعجزات التي هي خوارق للعادات على صدق النبيّ و هي حاصلة لغيره كالساحر.

قلنا: «المعجِز» هو أمرٌ خارق للعادة، مقرونٌ بالتحدّي، مع عدم المعارضة. و خرقُ العادة و إن حصل على يد الساحر لكنّه لايحصل بهذه القيود، فلايكون معجزاً. و الأمر يدخل فيه قسيمًا المعجز، و هما: الإتيان بغير المعتاد، و المنع من المعتاد.

و تخرّق العادة امتاز عن الأمر الذي يفعله غير المدّعي للنبوّة.

و قيد الاقتران[٥] بـ«التحدّي»:

---

١. ت: منبّهة عن. ٢. ت: ذكر. ٣. س: مقاربة.
٤. مج ٢: نوع. ٥. س: الاقتراف.

[١] لئلايَتَخذ الكاذبُ معجزَ مَن مضى من الأنبياء حجةً لنفسه. فإنّا لمّا اشترطنا أن يكون إظهار[١] الأمر الخارق للعادة مقروناً بـ«التحدّي» لايمكن الكاذبَ أن يجعل معجزة[٢] الأنبياء الماضين حجةً له، لكونها غير مقرون إظهارها بالتحدّي.

[٢] و لِيميّز أيضاً عن الأمور التي تظهر على يد الأنبياء قبل البعثة.

[٣] و ليكون مميَّزاً عن الكرامات التي تظهر على يد الأولياء.

و قيد «عدم المعارضة» لإخراج[٣] السحر و الشعبذة، فإنّ كلّ واحد منهما أمر خارق للعادة مقرون بالتحدّي لكن وجد له معارضة. و بالقيود المذكورة صار ما ذكرتُه من التعريف منطبقاً على «المُعجز».

و **هاهنا سؤال آخر،** و هو أنّا نجد جماعة من أصناف الناس ينتظم أمورهم مع كونهم لايقولون بالنبوّة، أو لايعرفونها كسُكّان أطراف العمارة، و ينحفظ اجتماعهم الضروري بنوعٍ مّا من السياسة لا غير.

و[٤] **جواب ذلك،** أنّا ما ادّعينا أنّ النبوة و الشريعة ضروريّتان في بقاء الإنسان، بل ادّعينا أنّه لايكمل نظام الاجتماع في المعاش و المعاد إلّا بهما و هذا ممّا لا شكّ فيه و هو كاف في إثبات وجودهما بالطريق الذي مرّ.

[فوائد من بعثة الأنبياء]

و اعلم أنّه قد ذُكِر في بعثة الأنبياء **عدة فوائد** لم‌يذكره صاحب الكتاب و أنا أذكر منها أربعاً:

أوّلها، أنّ الأشياء المخلوقة في الأرض منها غذاء، و منها دواء، و منها سمّ؛ و التجربة لاتفي بمعرفتها إلّا بعد الأدوار العظيمة؛ و مع ذلك فعلها[٥] خطر على الأكثر و في البعثة فائدة معرفة طبائعها و منافعها من غير ضرر و خطر[٦].

---

١. س: إظهاره. ٢. مج ٢: حجة. ٣. س: إخراج.
٤. آس ١: ـو. ٥. س: جعلها.
٦. س: ـعلى الأكثر و في البعثة فائدة معرفة طبائعها و منافعها من غير ضرر و خطر.

و **ثانيها**، أنّ الأحكام النجوميّة لايمكن الوقوف عليها بالتجربة، لأنّ التجربة يعتبر فيها التكرار؛ و الأعمارُ البشريّة لاتفي بأدوار الكواكب الثابتة فعُرفتْ من طريق النبوة.

و **ثالثها**، أنّ الذي يفعله الإنسان بمقتضى عقلِه يكون كالفعل المعتاد؛ و العادة لايكون «عبادةً»؛ و أمّا الذي يأمر به مَن كان مُعظَماً في قلبه و لايكون هو واقفاً على لمّيّته كان إتيانه به لِمحض[1] العبادة و لذاك ورد الأمر في الشرائع بأفعال غريبة لايهتدي العقل إلى فائدتها.

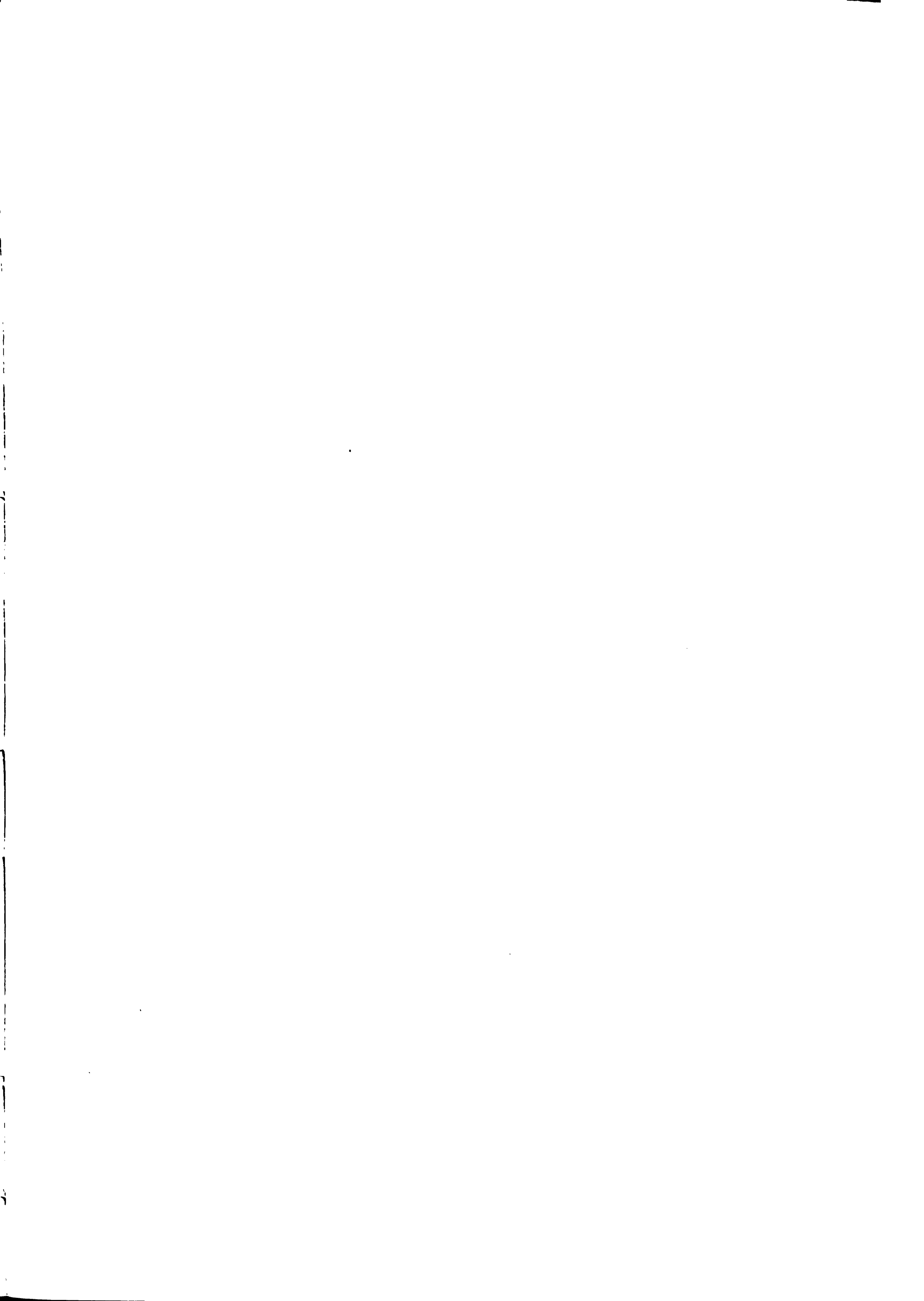
و **رابعها**، الهداية إلى الصناعات النافعة فإنّ توقيفها على استخراجها بالتجربة، فيه ضرر عظيم، فوجب بعثة الأنبياء لتعليمها.

و قد ذكروا فوائد أُخر لم أر التطويلَ بذكرها.

و قد شُبّه النبيّ بالقلب، و العالِمُ و خليفتُه بالدماغ، و كما أنّ القوى المدرِكة إنّما يفيض من الدماغ على الأعضاء، فكذلك قوّة البيان و التعليم إنّما يفيض بواسطة خليفته على جميع أهل العلم.

---

١. مج ٢: بمحض.



قال:

التلويح الثاني

في سبب أفعال خارقة للعادة[1]

إنّه قد يُشاهَد من الأنبياء و المجرّدين إلى ربّهم أعمالٌ خارقةٌ للعادة[2]، كحصولِ طوفانات باستدعائهم و زلازلَ و استنزالِ عقوبات و استهلاكِ أمّةٍ فَجَرَتْ و عتتْ عن أمر ربّها و رُسلِه، و استشفاءِ المرضي و استسقاءِ العطشى و غيرِه، و خضوعِ عُجم الحيوانات لهم.

فاعلم أنّ النفس غير منطبعة في البدن و قد خضعها البدنُ و[3] علمتَ تأثير الأوهام حتى أنّ الماشي على عالي[4] حائطٍ شديدِ الارتفاع قليلِ العرْض، لايزال وهمُه يواعِدُه بالسقوط حتى إنّه ربّما يتزلزل من تخويفه و انفعاله عن تصوّره، فينحدر ساقطاً؛ و الأمزجة تتأثّر عن[5] الأوهام، إمّا بأوهام عاميّةٍ، و إمّا بأوهام شديدة التأثير في بدو[6] الفطرة، أو متدرّجة[7] بالتعويد و الرياضات إلى ذلك. و إذا كان كذا فلا عجب أن يكون لبعض النفوس قوةٌ إلهيةٌ تكون بقوّتها كأنّها نفْسٌ للعالم[8] يطيعها العنصر طاعةَ بدنها لها؛ سيّما[9] و قد علمتَ أنّ العنصريات و جميعَ

---

١. سهروردی در اين تلويح، از اشارات بسيار متأثر است.

٢. مج ٢: العادة.

٣. مج ١: + قد.

٤. مج ١: ـ عالي.

٥. مج ١: في.

٦. ك: بدء.

٧. مج ٢: متجردة.

٨. ك: نفس العالم؛ مج ١: + و.

٩. مج ١: لاسيما.

الأجرام مطيعةٌ للمجردات؛ فإذا[١] زادت[٢] النفس في التجرّد و التشبّه بالمبادئ ازدادتْ قوّةً و إذاكان لها التأثير في المزاج و الكيفيات التي هي مبادئ أحوال هذا العالم، فيكون لها التأثير بكثير من الغرائب. و علمتَ أنّه ليس من شرط كلّ مسخِّن أن يكون حارّاً و كذا نحوه.

أقول: الغرض من هذا الكلام بيان ما كان وَعدَ ببيانه و هو كيفية طاعة هيولى عالم الكون و الفساد للأنبياء و الأولياء. و الأفعالُ التي ذكرها إنّما هي خارقةٌ للعادة بالقياس إلى مَن لايعرف العِلل الموجبةَ لها، و أمّا المُطّلِع على عللها فليست عنده بخارقةٍ للعادة. و قد بنى بيان ذلك على ستّ مقدمات أوردها على وجه التذكير:

المقدمة الأولى، أنّ النفس الناطقة غير منطبعة في البدن و مع هذا فالبدن خاضع لها و هي متصرّفة فيه على حسب اختيارها و إرادتها بالتحريك و التسكين و غيرهما.

المقدمة الثانية، أنّ هيئة الاعتقادات المتمكّنة من النفس و ما يتبعها كالظنون و الأوهام بل كالخوف و الفرح، قد يتأدّى منها إلى البدن تأثيرٌ مع أنّ النفس مباينة بالجوهر له و للهيآت الحاصلة فيه. و هذا مع كونه قد نبّه عليه من قبل استدَلَّ عليه هاهنا بأمرين:

أحدهما، ما ذكره من تأثير الوهم و الخوف في الإزلاق من الحائط الشديد الارتفاع.

و **ثانيهما**، ما أشار إليه من تأثّر مزاج البدن عن الأوهام كانقباض الروح و انبساطها، و احمرار اللون و اصفراره، و كابتداء أمراض أو الأخذ في الافتراق منها.

و الأوهام التي لها[٣] ذلك على ثلاثة أقسام: إمّا عامية، أو حصل لها شدة التأثير في بدو الفطرة، أو بالاكتساب.

المقدمة الثالثة، أنّ العنصريات و جميع الأجرام مطيعة للمجردات.

المقدمة الرابعة، أنّ ازدياد قوّة النفس في التأثير بحسب ازدياد تشبّهها بالمبادئ المفارقة في التجرّد و غيره؛ فإنّ شدة التأثير و ضعفَه على نسبة كمال المؤثّر و نقصِه، كما أنّ النور الذي هو من النور الأشدِّ أشدُّ و من الأضعفِ أضعفُ.

---

١. مج ١، ت: فإن.　　٢. مج ٢: ازدادت.　　٣. س: ـ لها.

المقدمة الخامسة، أنّ المزاج و الكيفيات هي مبادئ أحوال عالم الكون و الفساد إذ هي المُعدّة لقبول ما يقبله الجسم من المبادئ العالية.

المقدمة السادسة، أنّه ليس من شرط ما يقتضي شيئاً أن يكون ذلك الشيء موجوداً فيه، إذ ليس كلّ مسخّنٍ بحارٍّ و لا كلّ مبرّدٍ ببارد، فإنّ الشعاع و الحركة يقتضيان السخونة و ليسا بحارَّين، و الصورة المائية تقتضي البرودةَ و ليست ببارده[1]، و إنّما يلزم ذلك في العلل التي هي مفيدة للوجود، كما علمت.

و إذ قد تقرّر هذا، فلا عجب أن يكون لبعض النفوس الإنسانية قوّةٌ إلهيّة إمّا حاصلة في أصل الفطرة، أو اكتسبتها تلك النفس بالتعويد التدرّجي و الرياضات النفسانية. و إذا كانت هذه القوّة حاصلةً للنفس جاز أن يتعدّى تأثيرُها بدنَها[2] فتؤثّر في الأجسام العنصرية، كما تؤثّر في بدنها، فتصير لفرطِ قوّتها كأنّها نفس مدبّرة لكلّ العالم العنصري أو لبعضه، و يطيعها العنصرُ في الانفعال عنها، كما[3] يطيعها بدنُها في ذلك. و كما تؤثّر في بدنها مع عدم انطباعها فيه بكيفية مزاجية[4] مباينةِ الذات لها، كذلك تؤثّر أيضاً في أجسامِ عالَم الكون و الفساد بكيفيات هي مبادئ لجميع ما عُدّ من الخوارق و ما يجري مجراها. و لابدّ لتأثيرها في بعض الأجسام دون بعضٍ من مخصِّصٍ. و جاز أن يقهر قوى بدن غيرها كالشهوة و الغضب، كما يقهر قوى بدن نفسِها.

و بالجملة، فجوهر النفس قريب من جوهر المبادئ العالية، و طبيعةُ البدن هي من عنصر العالَم، فكما تؤثّر تلك المبادئ المجرّدةُ في العالم كذلك تؤثّر النفسُ التي قويتْ حتى جاوز تأثيرُها بدنَها فيه. و كما أنّه تحدث في بدنِها بما يتمثّله من صورة المعشوق في الخيال مزاجٌ يحدث ريحاً عن المادة الرطبة في البدن و يَحدُره[5] إلى العضو الذي هو آلة الفعل الشهواني فيستعدّ به لذلك الشأن، كذلك تحدث عنها في عالم العناصر تحريك و تسكين و تكثيف و تخلخلٌ تتبع ذلك سُحبٌ و رياحٌ و صواعقُ و زلازلُ و نُبوعُ مياهٍ و عيونٍ و ما أشبه ذلك؛ و على هذا قياس تأثيرها في[6] القوى الجسمانية التي لنفوس أخرى.

---

١. س: + أيضاً.
٢. آس ١: جاز أن يكون تأثيرها متعدياً إلى بدن غيرها.
٣. س، آس ١: ـ كما.
٤. آس ٢: مزاجه.
٥. از «حدر»: فروريختن.
٦. س: ففي.

و الذي يتوهّم أنّ النفس الناطقة لايصدر عنها هذه[1] الأفعال، لِظنّه أنّ العلّة لاتقتضي شيئاً لايكون موجوداً فيها، فالمقدمة الأخيرة تُزيل توهّمَه و ظنَّه.

قال: و أيضاً قد يحرِّكون أجساماً يعجُزُ[2] عن تحريكِها النوعُ؛ و نعلم أنّنا إذا كنّا على طرب و هزّةٍ نعمل ما نتقاصر عن عُشره حين زالت عنّا؛ فما ظنُّك بنفس طربتْ باهتزاز علويّ و استضاءت بنور ربِّها فحرّكتْ ما عجز عنه النوعُ، و قد اتّصلت على الأفق المبين بذي قوّة عند ذي العرش مكين مُطاع ثَمّ أمين.

أقول: هذا أيضاً من جملة الخوارق التي تظهر للأنبياء و الأولياء؛ و السبب فيه أنّ الروح الذي هو حامل القوى إذا انبسط في ظاهر البدن أحدث انبساطه ذلك زيادة القوّة، و إذا انقبض إلى داخل البدن أحدث انقباضُه ضَعف القوّة. و الحالة الأولى يحدثُها الغضبُ و الفرحُ المُطرِبُ و الانتشاءُ المعتدل؛ و الحالة الثانية يحدثُها الخوفُ و الحزنُ؛ و كلّ هذا ممّا دلّت عليه التجارب الطبّية.

و نحن إذا كنّا على حد من المُنّة فيما نتصرّف فيه و نحرِّكه، فقد تَعرُض لنفوسنا هيئةٌ لانبقي معها نقدر على عُشر ما كنّا نقدر عليه مسترسَلين[3]، كما في الحزن و الخوف المفرَطَين. و كذلك قد تعرض لها هيئةٌ تتضاعف بها قوّتها، كما تعرض في الغضب الشديد و الطرب؛ و من المعلوم أنّ زيادة المسبَّب بزيادة السبب.

و لا شكّ أنّ فرحَ العارفِ و طربَه بالحق أعظمُ من فرحِ غيره بغيره، فلا عجب إذا ازدادت قوّتُه زيادةً لاتحصل لمَن ليس حاله كحاله، فيحرِّك بها تحريكاً يعجز عنه النوعُ البشري.

و «الهزّة» هي النشاط و الارتياح.

و الآية المذكورة ذُكِر أنّها في حقّ جبريل عليه السلام على ما هو الأصحّ عند أكثرهم.

و «الاتصال بالملائكة»، قد سبق أنّه يوجب اللذة العظيمة و الطربَ الشديد على الوجه الذي علمتَه فيما تقدم.

---

۱. ت، آس ۱: هذا.　　۲. ت: عجز.　　۳. س: مترسلين.

قال:

فصل [١ ـ جملة من خوارق العادات]

و إمساكُهم عن[١] الطعام[٢] مدّةً يعجز عن شطرها غيرُهم، ليس ببعيدٍ، لِما تعلم أنّ المريض إذا اشتغلتْ طبيعتُه بهضم الموادّ الرديّة تبقى المواد المحمودة محفوظةً، فيعيش زماناً دون مدد غذاءٍ من خارج؛ و دريتَ أنّ الهيئات النفسانية و البدنية ـ صاعدةً و نازلةً ـ[٣] عاديةٌ[٤] من كلٍّ إلى صاحبه. و النفس إذا انجذبت إلى جانبٍ انجذبت قواها خلفها[٥] حتى أنّ الخائف تعجز قواه عن أفعال كانت مؤاتية عند عدم الخوف. فإذاكان الانجذاب إلى عالَمها انجذبتْ خلْفَها قوى بدنها فتعطّلت الأفعال الطبيعيّة المنسوبة إلى النفس النباتية، فوقفتْ[٦] الهاضمةُ و غيرُها و بقي المواد محفوظةً لم‌يتحلّل منها أكثر ما يتحلّل للمرضى[٧]. و قد باتت النفس عند ربّها فأطعَمَها و سقاها.

أقول: إمساك الأنبياء و المجرّدين عن القُوت مدّةً غير معتادةٍ، هو من جملة الخوارق أيضاً. و صاحب الكتاب دفع الاستبعاد أوّلاً ثمّ ذكر سبب إمساكهم المذكور ثانياً:

أمّا دفعُ الاستبعاد، فلأنّا نجد الإمساك عن القوت مدّةً طويلة حاصلاً تارةً مع عارض غريب بدنيٍّ، و تارةً مع عارض غريب[٨] نفسانيٍّ:

[١] أمّا العارض البدني، فالمرضُ الحادُّ، فإنّ صاحب[٩] هذا المرض قد يبقى أيّاماً عديدة من غير تناول الغذاء بسبب أنّ القوى الطبيعية تكون حينئذٍ مشتغلةً بهضم المواد الرديّة المولِّدة لذلك المرض عن تحريك المواد[١٠] المحمودة؛ فتحفظ الموادُ المحمودة لقلّة تحلّلها المغني عن البدل، فيعيش المريض زماناً دون مدد غذاء من خارج؛ و إذا عُقِل هذا في حالة المرض فلنعقل مثلَه في حقّ العارفين. و وجدان الطبيعة لِما نتغذّي به البدنَ في

---

١. ت: على.
٢. مج ١: طعام.
٣. آس ١. ك: صاعدةٌ و نازلةٌ.
٤. ت: غادية؛ مج ١: غاذية؛ مج ٢: ـ عادية.
٥. ت: كلها.
٦. ك: قوقفت. (قطعاً غلط چاپى).
٧. مج ١: للمرض.
٨. ت: ـ بدنيٌّ و تارةً مع عارض غريب.
٩. س: ـ صاحب.
١٠. س: ـ المواد.

هذه الحال و هو الأخلاط الفاسدة مع عدم وجدانها كذلك في صورة أخرى، لايقدح في إمكان الإمساك المذكور في سائر الصور؛ فإنّ الغرض من الإتيان بهذا المثال هو نقض الحكم الكلّي بامتناع ذلك. و لا شك في أنّ ذلك الانتقاض قد حصل و إن كانت أسباب هذا الإمساك تختلف.

[٢] و أمّا العارض النفساني، فكما في الخوف لِما يعتري مستشعرةً[١] من سقوط الشهوة و فساد الهضم، كما يعتريه من ضعف القوّة عن أفعال و حركات كانت مؤاتية قبله؛ و السبب في ذلك ما نبّه عليه من قبل و هو أنّه ربما سبق وقوعُ هيئة في البدن ثم صعدتْ إلى النفس، أو سبق وقوعُ هيئةٍ في النفس ثم هبطتْ إلى البدن؛ و هو معنى **قوله:** «و دريت أنّ الهيآت النفسانية و البدنية صاعدة و نازلة عادية من كل إلى صاحبه»؛ هذا ما دفع به الاستبعاد.

و أمّا سبب كون «العرفان» موجباً لمثل هذا الإمساك، أو ما هو في مدة أطول من مدته، فهو شدةُ توجّهِ نفس العارف إلى الجانب القدسيّ؛ فإنّ ذلك يتبعه تشييع القوى الجسمانية لتلك النفس؛ فإنّ النفس إذا انجذبت إلى جانبٍ انجذب قواها خلْفَها، سواء احتيج إليها أو لم‌يحتج. و اشتداد الانجذاب على حسب اشتداد الجذب و التشييع المذكور يقتضي تركَ القوى البدنية أفاعيلَها التي من جملتها الهضمُ و الشهوة و التغذية و ما يتعلق بها، كما قلنا في الخائف و عجزِه عمّا يقدر عليه في غير حال خوفه.

و من المعلوم أنّه متى وقفتْ القوةُ الهاضمة عن فعلها بقيت الموادُ محفوظةً لايتحلّل منها أكثر ممّا يتحلّل في المرض الحادّ، بل دونه في الأغلب؛ لأنّ في المرض الحادّ ما يقتضي الاحتياج إلى الغذاء ليس بموجودٍ للعارف، و في العرفان ما يقتضي عدمَ الاحتياج إليه ليس بموجود للمريض:

[١] أمّا الذي في المرض، فأمران:

الأوّل منهما، تحلّل الرطوبات البدنيّة بسبب الحرارة الغريبة فإنّ الغذاء إنّما احتيج إليه ليكون بدلاً لِما يتحلّل منها فتكون كثرةُ الحاجة بحسب كثرة التحليل.

و الثاني، ضعفُ القوى البدنيّة بسبب المرض المضاد لها.

و الرطوبات إنّما تحتاج إليها لحفظ تلك القوى التي لاتوجد إلّا مع المناسبة المخصوصة

---

١. ت: ـ مستشعرة.

في العناصر و تغذّي الحرارة الغريزيّة بها؛ و من المعلوم ـ و الحالة هذه ـ أنّه كلّ ما كانت القوى المذكورةُ أضعف، كانت الحاجة إلى حفظ تلك الرطوبات بالغذاء أشدّ.

[٢] و أمّا الذي في العرفان، فهو السكون البدنيّ الذي اقتضاه تركُ القوى البدنية أفاعيلَها بسبب انجذابها خلف النفس.

و قد بان من هذا أنّ العرفان باقتضاء الإمساك المذكور أولى من المرض؛ و بذلك يظهر جواز اختصاص النبيّ أو الوليّ بالإمساك عن القوت في مدة لايعيش غيرُه في مثلها بغير غذاء.

و قوله: «و قد باتت النفس عند ربّها فأطعمها و سقاها»، يشير بذلك إلى أنّ هذا المعنى المذكور في هذا الفصل هو تأويل الكلام المرويّ في كتب الحديث و هو «أبيت عند ربي فيطعمني و يسقيني».

قال:

فصل [٢ ـ سبب الخوارق التي تظهر من غير الأنبياء و الأولياء]

فإذا[١] علمتَ تأثير النفوسِ الإلهية[٢] و الأوهامِ أيضاً؛ فمِن جملتها «العينُ»؛ و المبدأ فيه هيئة نفسانية مُعجِّبة تؤثّر في فساد المتعجَّب منه[٣] بخاصيّة[٤].

و «السحر» أيضاً، من تأثير النفوس و الأوهام إلّا أنّها شريرة تستعمل في الشرّ.

و من موجبات خوارق العادات «النيرنجاتُ[٥]» و هي الخواص كجذب المغناطيس للحديد.

و «الطلسماتُ» و هي من أمزجة أرضية مخصوصة بهيآت وضعية[٦] أو قوى نفوس أرضيّة مخصوصة بأحوال فلكيّة أو انفعاليّة بينها و بين قوى سمائيّة مناسبةٌ توجب آثاراً غريبة.

و يقرب من هذه الأشياء «التباخيرُ المُقوّيةُ» للنفس المُطرِّبةُ لها بشدةٍ المجمِّعةُ[٧] المُثبِّتةُ لعزائمهم و غير هذا.

---

١. مج ١، مج ٢: و إذا. ٢. مج ٢: السمائية. ٣. ك: عنه.
٤. مج ١: بخاصيته. ٥. ك: النيرنجيات. ٦. آس ٢: وصفية.
٧. ك: المجمّة.

فصل ـ [٣]

و المُداوم على ما من شأنه أن يكون له قليله ليس ببعيدٍ أن يستكثر به منه. و للأمور أشباه يعينك[١] النظر إليها على ما أنت.

أقول: لمّا ذكر سبب الخوارق الظاهرة من الأنبياء و الأولياء، أخذ بعد ذلك في ذكر[٢] سبب الخوارق التي تظهر من غيرهم، و هي على ثلاثة أقسام: لأنّ المقتضي لها إمّا أمر أرضي، أو سماويّ، أو مركّب منهما. و أعني بـ«الأرضي» أجسامَ عالم الكون و الفساد و ما يتعلّق بها، و بـ«السمائي» أجرامَ الأفلاك و ما يتعلّق بها.

و الأرضي لايخلو إمّا أن يكون نفس الإنسان و ما لها من الهيآت، أو لايكون؛ فإن كان، فهو كـ«الإصابة بالعين» و «السحرِ» اللّذَينِ ذكرهما أوّلاً و هذا قسم؛ و إن لميكن فهو كـ«النيرنجات» التي ذكرها بعدهما و هذا قسم ثان[٣].

و السماويّ فقط من غير اعتبار قابل أرضي، يحصل له استعداد ذلك لايكون مقتضياً لشيء في عالَمنا هذا، بل لابدّ من انضمام أمر أرضي إليه بحيث يكون المجموع المركّب منهما هو الذي يقتضيه. و الخارقة التي [مبدؤها][٤] ذلك، هي «الطلسمات»[٥]، و هذا هو ثالث الأقسام المذكورة.

و جميع ما يكون مبدءاً لخرقِ عادة فلابدّ و أن يكون داخلاً تحت قسم من هذه الثلاثة كـ«التباخير»[٦] التي ذكرها، و دعوةِ الكواكب و العزائمِ و الحيلِ الهندسيةِ. مثل «جرّ الأثقال» و «نقلِ المياه» و الآلاتِ الرقّاصة و الزَمّارة[٧] و ما يجري هذا المجرى.

و كلامه في إبانة أسباب الخمسة التي ذكرها و هي «العين» و «السحر» و «النيرنجات» و «الطلسمات» و «التباخير» ظاهرٌ غنيّ عن الشرح و كذلك الفصل الأخير و فائدته.

---

١. ت: يغنيك.
٢. س: ـ سبب الخوارق الظاهرة من الأنبياء و الأولياء أخذ بعد ذلك في ذكر.
٣. مج ٢: قسمان.
٤. نسخهها: مبدأها.
٥. آس ١: طلسمات.
٦. س: كان آخر.
٧. آلت زمّاره: نى نوارندگى.

قال:

التلويح الثالث

في سبب إنذارات

و هاهنا مقدمة:

اعلم أنّك علمت أنّ للأفلاك نفوساً ناطقة ذواتِ إرادات جزئية، فلها أيضاً جهة شبيهة بقوّتنا النظريّة، و أخرى بالعملية، و لها رأي كلّي و علوم كلّية حاصلة فيها عن مبادئها و حركات جزئية؛ و للكائنات ضوابط معلومة محفوظةٌ ليست بصادرة عن جزاف، بل هي على حسب مُثُل غيبيّة هي ذكر حكيمٍ في لوحٍ أعلى.

و الإنذارات تدلّ على عالِم بجزئيات، و ليست للنفوس البشريّة بذاتها و إلّا ما غابت عنها، و لا بحسب قواها التي تخصّها و إلّا ما تقاعدتْ عنها وقتا مّاً، و ليس إلّا من أمر علويّ ليس ممّا لايتخيّل الأمور الجزئية من المجرّدات، فهي من العالم النفساني من الأفلاك؛ فيجب أن يكون لها ضوابط كلّية عن مبادئها أنّه «كلّ ما كان كذا كان كذا» قوانين أحصيتْ في العالَم العقلي؛ ثمّ إذا كانت منتقشة بها النفس الفلكيّة و تتخيّل الوصولَ إلى كلّ نقطة، فلها أن تعلم لازم حركتها باستثناء الشرطيات: «لكن كان كذا فيكون كذا» أو[1] «ليس فليس».

---

١. ت، آس ٢: و.

و كل ضابط كلي عندها وقوعه في الأعيان واجب التكرار و الاستيناف و إلّا إن كان لها معلوماتٌ مترتّبة غير متناهية أنّها تقع في المستقبل:

فإمّا أن يكون منها ما لايقع أبداً فالعلم كاذبٌ؛ أو ليس منها ما لايقع أصلاً؛ فيأتي وقت يقع[1] فيه الكلّ فليس لايتناهى[2]؛ ثمّ بعد ذلك يقع ما لاتعلم[3] هي و هو محال؛ مع أنّ المترتّب الغير المتناهي معاً محال.

أقول: تشتمل هذه المقدمة على بيان أمرين:

أحدهما، أنّ صور الكائنات مرتسمة في المبادئ العالية قبل كونها على وجه كلّي و على وجه جزئي.

و **ثانيهما**، أنّ للنفس الإنسانية أن تُنتقَش بنقوشها بحسب استعدادها و زوالِ الحائل بينها و بينها؛ و هذا الكلام هو لبيان الأوّل منهما، و من اطّلع على ما سلف مستبيناً[4] له لايخفى عليه معاني ما ذكره إلى **قوله**: «لكن كان كذا فيكون كذا أو ليس فليس»؛ و ما ذكره بعد ذلك، فهو من المباحث الشريفة النافعة في تحقيق مسائل كثيرة من المهمّات و غيرها و حكى في **المطارحات**[5] أنّ الحجةَ له، و أنّ المذهبَ للقدماء من البابليين و الحكماء الخسروانيّين و الهند و جميع الأقدمين من مصر و يونان و غيرهما:

و تقرير الدعوى هو أنّ الأمور تعود إلى ماكانت عليه، لا بمعنى أنّ المعدوم يعاد بل يعود شبيهُه، لِما علمتَ من استحالة إعادة المعدوم؛ فيكون عند المبادئ العالية أحكام لحوادث يقع جملتها في كلّ مبلغ من الآلاف الجمّة مضبوطةً سنةٍ بعد سنةٍ، و دورٍ بعد دورٍ؛ ثمّ تعود تلك الحركات بعد عبور تلك المدة إلى شبيه أوّلها من غير أن ينضبط عندها أنّ هذه الضوابط كم تكرّر مقتضاها في العالم؛ فإنّ تكرّرَها و استينافَها لايتناهى في الماضي و لا في المستقبل و ما هو غير متناه فلايمكن ضبطه.

و أمّا احتجاجه على ذلك، فتقريره أنّه كلّما كان في الوجود شيء يعلم كلّ ما يقع في المستقبل من الكائنات، أو هي منتقشة فيه على ترتيبها، فتكرار كلّما يقع من الحوادث في

---

١. مج ١: وقع.
٢. مج ١: + ثم بعد فليس لايتناهى.
٣. مج ٢: لم تعلم.
٤. آس ١، آس ٢: مستثبتاً.
٥. المشارع، ص ۴۹۳.

الأعيان على الوجه المذكور واجبٌ، لكن المقدم حقٌّ ـ بما سبق من البيان ـ فالتالي حقٌّ.

و بيان الشرطية أنّه لو لم تتكرّر كذلك لكان لذلك الشيء معلوماتٌ مترتّبة غير متناهية أو كان [١] نقوشٌ كذلك، لامتناع انقطاع الحوادث في المستقبل و هذا باطل لوجهين:

الوجه الأوّل، أنّ هذه الأمور الغير المتناهية لايخلو إمّا أن يكون فيها ما لايقع ابداً، أو لايكون فيها ما هو كذلك؛ و القسمان باطلان:

و أمّا بطلان أنّ فيها ما لايقع، فلأنّها إذا كان معلومٌ منها أنّها تقع في المستقبل و هي في نفس الأمر لاتقع فيه كان ذلك العلم كاذباً لامحالة، فلايكون ذلك المعلوم من المعلومات أو النقوش التي ستكون، و فُرِض أنّه منها؛ هذا خلف.

[١] و أمّا بطلان أن لايكون فيها [٢] ما لاتقع وقتاً مّاً، فلأنّه لو كان كذا لكان يأتي وقتٌ يقع فيه الكلّ إذ لو لم يأت وقتٌ كذلك لكان فيها ما لايقع أبداً و قد تبيّن أنّه محال؛ و إذا أتى وقت وقع فيه الكلّ فقد تناهت الحوادث المستقبلة المعلومة و المنقوشة و ذلك محال:

[٢] أمّا أوّلاً، فلأنّه على خلاف الفرض.

و أمّا ثانياً، فلأنّه لو تناهى ما فيها من المعلومات و النقوش لَوقعَ بعد ذلك الوقت الذي وقع فيه الكلُّ ما لاتكون المبادئ العالية تعلمُه. و يلزم من ذلك أن يكون هذا الأمرُ قد وقع في الأدوار الغير المتناهية في الماضي، فما كان يصح الآن إنذارٌ غيبي و لا منامٌ متعلّق بالمستقبل، إذ المُلقي للمغيبات المطّلع عليها، قد صار جاهلاً فإن لم يستفد العلمَ من شيء آخر، فلزوم هذا المحال ظاهرٌ، و إن استفاد عاد الكلام إلى الشيء الذي منه الاستفادة.

الوجه الثاني، هو قوله: «مع أنّ المترتّب الغير المتناهي معاً محال»؛ و تقريره أنّ الحوادث الغير المتناهية و إن كانت غير مجتمعة، فإنّها في الذات [٣] المنتقشة بها لابدّ و أن تكون مجتمعةً و مترتّبة ترتُّبَ الأزمنة لكلّ زمان مقتضاه، إذ الزمان المتأخّر و ما يوجد فيه كما أنّه لايوجد إلّا بعد زمان أو شيء آخر يتقدّمه، فكذلك ينبغي أن يُدركه المدرِك للحوادث فتوجد سلسلة غير متناهية من أمور مترتّبة و موجودة معاً؛ و قد برهن على استحالة ذلك.

---

١. ت: + فيه. ٢. س: فمنها. ٣. س: + و.

و هذه الحجة لايلزم الممكنات المستقبلة كيف كانت، فإنّها دون الصور المفصّلة المدرَكة لا كلّ لها؛ و إذ قد يبرهن أنّه لايقع شيء إلّا و قد وقع أمثالُه مراراً بغير نهاية، فمن فروع ذلك أنّه لو صحّ دوام شيء جسمي من المواليد الثلاثة أعني الجماد و النبات و الحيوان، لتكرّرَ أمثالُه في الأدوار التي لايتناهى مع دوامه فكان تحصل أنواع جسمانية غير متناهية من الدوام و التكرّر؛ و برهان تناهي الأبعاد تحقق استحالته. و إذاكانت المادة خاليةً عن صورة من الصور ثم قارنتْها تلك الصورة، فلابدّ و أن تعود المادة إلى خلوّها عنها بالضرورة لوجوب عود الأشياء إلى شبيه ما كانت. و بهذا يتضح أنّ كلّ كائن فاسدٌ و كلُّ فاسد كائنٌ؛ و عند التأمّل ربّما تنبهتَ لتفريعات[1] كثيرة و انكشفتْ لك أسرارٌ عزيزة لاينبغي أن يباح بها إلى غير أهلها.

قال: و الغير المنطبع في المادة لولا احتجابه بها لَتلألأ فيه النقوشُ التي في النفوس العالية؛ إذ لا مباينة بين المجرّدات إلاّ المادة[2] فلدى الارتفاع تُطالعها؛ و لنفوسنا[3] هذا الاستعداد لولا البدن؛ و إلى تخفيف عوائقه سبيلٌ و قد عرفتَ صحّةَ مناماتٍ.

و «النوم» إنّما هو انحباس الروح عن الظاهر في الباطن.

أقول: هذا هو بيان الأمر الثاني و هو أنّ النفوس البشرية لها أن ترتسم بما هو مرتسم في المبادئ العالية بحسب زوال الحائل و حصول الاستعداد. و احتجاب النفس الناطقة عن تلك المبادئ إنّما هو لاشتغالها بالحواس الظاهرة و الباطنة، و ليس من جهة المبادئ حجابٌ بل الاتصال بها مبذول من جهتها؛ و الفاعل التامّ إذا تمتّ قابليّة القابل لفعلِه وجب صدورُ الفعل عنه لامحالة.

والضمير في «تطالعها» عائد إلى النقوش التي في النفوس العالية. و الاستعداد قد عرفتَه في علم النفس.

و إنّما لم‌يحكم بأنّ لنا سبيلاً إلى إزالة عوائق النفس عن الانتقاش بما في المبادئ العالية، بل حكمَ بأنّ لنا إلى تخفيف تلك العوائق سبيلاً؛ لأنّ العائق هو اشتغال النفس بالبدن[4]. و

---

۱. س: لتعريفات. ۲. مج ۱: للمادة. ۳. مج ۱، مج ۲: لنفسنا.
۴. س: بالمبادئ.

لا يمكن إزالة هذا العائق بالكلّية، و للنفس تعلّقٌ به بل الذي يمكن هو تخفيف العائق ـ كما ستعلم ـ لا[١] إزالتُه. و لا شكّ أنّ مراده هو التخفيف في حال مقارنة البدن.

و **قوله**: «و قد عرفت صحة منامات»؛ فاعلم أنّ الكافّة عرفوا ذلك بالتجربة، إمّا بما يرونه من أنفسهم، أو بما يعهدونه من غيرهم. و مَن تأمّلَ حال المنامات و للأمور التي تقع في النوم للنفس عليها اطلاعٌ يعلم قطعاً أنّ ذلك الاطلاع ليس لقلّة شواغل النفس، إذ لا يمكن عن فكره؛ فإنّ[٢] الفكر في حال اليقظة التي هو فيها أمكن يقصر عن تحصيل مثل ذلك فكيف حال النوم.

و **قوله**: «و النوم إنّما هو انحباس الروح عن الظاهر في الباطن»؛ فاعلم أنّه لمّا تعرّض لِما يطلع عليه الإنسان من المغيبات حالةَ نومِه، أخذ بعد ذلك في تبيين ماهية النوم و الروح و قد عرفتَه في العلم الطبيعي و هو منتشر[٣] إلى ظاهر البدن بواسطة الشرايين، و بانصبابه إلى الحواس الظاهرة حالةَ الانتشار يحصل الإدراك بها و هو اليقظة. فإذا انحبس هذا الروح إلى الباطن رجع عن الحواس الظاهرة بعد انصبابه إليها فتعطّلَتْ هذه الحواس و هو النوم، و بتعطّلِها تخفّ أحد شواغل النفس عن الاتصال بالمبادئ العالية، و الانتقاش ببعض ما فيها.

و «انحباس الروح» قد يكون طبيعياً، و قد لا يكون.

و الانحباس الطبيعي قد يكون على سبيل التبعيّة لغيره، أو لا على هذا السبيل:

[١] و الذي على طريق التبعيّة للغير، لابدّ و أن يكون ذلك الغير فيه من الأمور[٤] الطبيعيّة[٥] و ذلك هو أن يعود الروح الحيواني إلى الباطن، لإنضاج الغذاء، فيتبعه الروح النفسانيّ أيضاً، كما يقع في حركات الأجسام اللطيفة المتمازجة.

[٢] و الذي لا على سبيل التبعيّة فذلك عند تحلّل قوى الروح عند اليقظة، فيعود في الباطن طلباً لبدل ذلك المتحلّل.

هذا فيما يتعلق بالعود الطبيعي.

و أمّا عدم بروز الروح إلى الظاهر فله ثلاثة أسباب طبيعية:

---

١. س: الآن. ٢. ت: في. ٣. آس ١: منتشرة.
٤. ت: ـ الأمور. ٥. س: ـ للغير لابدّ و أن يكون ذلك الغير فيه من الأمور الطبيعيّة.

أحدها، قلّةُ الروح، بحيث لاتفي بأن[۱] يبقى قسطٌ منه في المبدأ، و قسطٌ في الخارج، فيبقى في معدنه فقط و لاينتشر.

و **ثانيها**، امتلاءُ الدماغ من الرطوبات الموافقة السادّةِ لِمجاريه[۲] المانعةِ له من النفوذ.

و **ثالثها**، ترطُّبُ جوهر الروح فلايقوى على البروز.

و أمّا انحباس الروح إذا لم‌يكن طبيعياً، فأسبابه ثمانية:

الأوّل، إقبال الطبيعة على نضج مادة المرض، فيتبعها الروح النفساني.

الثاني، التحلُّل الغير الطبيعي كالاستفراغ و التعب و هو يشبه من الطبيعي ما لايكون تبعياً.

الثالث، حصول آفة تصيب بعض الأعضاء المشاركة فينقبض الدماغ بسببها فتنسدّ[۳] مجاريه و لاينفذ الروح فيه.

الرابع، انضغاط الدماغ لضربة[۴] تصيبه.

الخامس،[۵] البردُ بتكثيفه للآلات و تغليظِه للروح.

السادس، الرطوبة الخارجة عن الأمر الطبيعي لتغليظها الروح[۶] و سدّها المنافذ و إرخائها الأعصابَ الموجب لانطباق المجاريّ.

السابع[۷]، كثرة الأفكار المسخِّنة للدماغ لأجل كثرة الحركات النفسانيّة و بتسخّنه[۸] تنجذب الرطوبات إليه، إذ من شأن السخونة أنّها تفعل ذلك.

الثامن[۹]، شدّة الخوف لِما يحصل معه من انقباض الروح كما دلّت التجارب الطبيّة عليه.

فهذا مجموع ما ذكروه من أسباب النوم الطبيعيّة و غير الطبيعيّة على وجه الاستقراء، لا على وجه التقسيم الحاصر. و إنّما ذكرتُها في هذا الموضع مع كون المصنّف لم‌يذكرها، لأنّ «النوم» أحد الأمور المخفِّفة لعائق الانتقاش[۱۰] بما في المبادئ، فاستجلابه[۱۱] يكون طريقاً من

---

۱. س: ما.   ۲. ت: لمحاربة.   ۳. ت: فتسدّ.

۴. آس ۱: بضربة.   ۵. ت: ـ انضغاط الدماغ لضربة تصيبه الخامس.

۶. س: ـ السادس، الرطوبة الخارجة عن الأمر الطبيعي لتغليظها الروح.

۷. س: السادس.   ۸. س: بتسخينه.   ۹. س: السابع.

۱۰. س: العائق للانتقاش.   ۱۱. س: فاستحالته.

جملة طرق تخفيفِه. و لا سبيل إلى استجلابه إلّا بتحصيل أحد أسبابه؛ فكان معرفة تلك الأسباب من متعلّقات هذا الموضع و من المباحث النافعة فيه.

قال:

فصل [١ ـ في تمكّن النفوس الناطقة من الاتصال بالمبادئ العالية]

القوى البدنيّة متنازعة متجاذبة: و كلّما[١] انجذبت النفس إلى شيء من القوى الشهوانية أو[٢] الغضبية أو الحواس الظاهرة أو الباطنة اشتغلتْ عن[٣] الباقيات، حتى أنّ المتوغّل في فكره[٤] تتحيّر حواسُّه متعطّلةً عن إدراكاتها.

أقول: شرع الآن في بيان تفصيل الكلام في تمكّن النفوس الناطقة من الاتّصال بالمبادئ العالية، بعد أن كان قد ذكره في المقدمة السالفة إجمالاً. و يفتقر ذلك إلى تقرير عدّة قواعد، هذا الكلامُ من جملتها.

و قوله: «متنازعة متجاذبة»، يريد به أنّ اشتغال النفس ببعض أفاعليها يمنعها عن الاشتعال بغير تلك الأفاعيل. و ما ذكره بعد ذلك هو تفصيل لهذه الجملة و معناه ظاهر.

قال: و الحسّ المشترك هو الذي كلّ شيء ينطبع فيه، يُحَسُّ كأنّه مشاهَدٌ، كان الارتسام من سبب خارجي أو من داخل كما للممرورين[٥]؛ إذ لا سبب خارجيٌّ هناك. و الصور التي شاهدوها، كثيراً ما لاتنسب إلى وضعٍ خارجيٍّ؛ و لو غمّضوا أعينَهم[٦] لم‌يتغيّر الإدراكُ، و ما كان كذا لو كان من خارجٍ. فإذن يكون الحس المشترك منتقشاً عن التخيّل و التوهّم و غيرِهما كما كانت هي منتقشةً عنه على ما يجري بين المرايا المتقابلة.

أقول: هذا تقرير قاعدة أخرى ينتفع بها في المطلوب و هي أنّه قد تبيّن في علم النفس من الطبيعي أنّ صور الأمور التي تُحَسّ بالحواس الخمس تحصل في الحس المشترك، و

---

١. ت: فكلّما. ٢. ك: و. ٣. مج ٢: من.
٤. مج ١: ـ فكره. ٥. مج ١، مج ٢: داخل كالممرورين.
٦. مج ٢: عينهم.

أنّها متى حصلت فيه صارت محسوسة مشاهَدةً. و ارتسام[۱] هذه الصور في الحس المشترك على وجهين:

أحدهما، أن يكون ذلك الارتسام بسبب من خارج.

و **ثانيهما**، أن يكون بسبب من داخل.

و الذي من خارجٍ، هو كما يُشاهَد القِطرُ النازل خطاً مستقيماً، و قد دلّ هذا المثال على أنّ المشاهدة المذكورة قد تقع في حال حدوث السبب الخارجي، و قد تبقى ببقائه، و قد تبقى بعد زواله؛ إذ لايتمّ مشاهدة هذا القطر خطّاً إلّا بهذه الثلاثة.

و الذي[۲] من داخل، كمشاهدة الصور التي يراها المرضى و الممرورين و هم الذين غلبتْ المِرّة السوداء على مزاجهم الأصلي فإنّ هذه الصور لايخلو إمّا أن تكون معدومة، أو موجودة؛ لا جائز أن تكون معدومة و إلّا لَما شوهدتْ إذ المعدوم الصرف يمتنع مشاهدته فهي إذن موجودة؛ فإمّا أن يكون وجودها في الأعيان الخارجية، أو لا فيها؛ و الأوّل باطل:

[۱] إذ لو كانت في الخارج لرآها كلّ سليم الحس.

[۲] و لَما كانوا يشاهدون ما لاينسب إلى وضع خارجي.

[۳] و لوجب أنّهم إذا غمضوا أعينهم لايشاهدونها، و التوالي الثلاثة باطلةٌ، فتعيّن أنّها ليست في الخارج؛ فيكون انتقاشها إذن من سبب باطن. و إذا ثبت هذا ثبت أنّ الحس المشترك ينتقش بالصور المتعلّقة بالتخيّل و التوهّم و غيرهما، كما كانت هذه تنتقش بالصور المتعلقة[۳] به؛ لأنّه كما جاز أن ترتسم الصورُ في الحس المشترك، ثم تنتقل إلى خزانة الخيال، فكذلك جاز أن تنتقل الصور الموجودة في خزانة الخيال و التوهم، و الصور التي تُركِّبُها المتخيّلةُ، إلى الحس المشترك لأنّ الحال فى هذه القوى قريب من الحال فيما يجري بين المرايا المتقابلة التي يُرى ما في كلّ واحد منها في الآخر.

و ذكر صاحب الكتاب في حكمة الإشراق[٤] ما معناه أنّ جميع ما يرى من الجبل و البحر صريحاً في المنام الصادق أو الكاذب، يمتنع أن يكون في موضع من الدماغ، كما يمتنع

---

۱. س: أقسام. ۲. ت، آس ۱: التي.

۳. س: ـ بالتخيّل و التوهّم و غيرهما كما كانت هذه تنتقش بالصور المتعلقة.

٤. حكمة الإشراق، صص ۲۱۰ـ۲۱۲.

انطباع الصور العظيمة في العين؛ و أنّ الحق في صور الخيال أنّ مظهرها التخيّل، كما أنّ المرآة مُظهِرةٌ لصورها من غير أن تكون منطبعة فيها، بل هي مُثُل مُعلّقة لا في محل و لا في مكان؛ فالحس المشترك و الخيال و مايجري مجراهما من القوى ليست إلّا مظاهر صقاليّة للصور؛ و بهذا يتبيّن أنّ مراده في التّلويحات بـ«انطباع الصور و ارتسامها و انتقاشها» هو هذا المعنى، لا ما يدلّ عليه ظاهر هذه الألفاظ. و هذا هو سرّ «الانطباع» الذي أشار إليه في إدراك النفس من الطبيعيّات و له في هذه[1] المُثُل كلام طويل قد ذكرت بعضه هناك.

قال: سؤال: فلِمَ لايدوم كذا؟

جواب: الصارفُ عن انتقاش بنطاسيا عن ذلك شيئان:

[١] عقلي و وهمي، يشغل الفاعل[2] الذي هو المتخيّلة بأفكار و أحوال عن أن يرتسم فيه.

[٢] و حسيّ ظاهر، يشغل[3] القابل الذي هو الحسّ المشترك.

و إذا فتر أحدُ الحافظَين: «العقلي» ـ كما إذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرضٌ فتنجذب النفس شديداً إلى جهة المرض ـ و «الحسي الظاهر»[4] ـ كما في النوم ـ؛ ففي الحالتين تتسلّط المتخيّلة على لوح الحس المشترك فتنقّشه[5] بالمُثُل تنقيشاً فترى الأشياءَ مشاهدةً.

أقول: توجيه هذا السؤال هو أنّه لو كان الحس المشترك ينتقش بالصور التي لاتوجد في الخارج عن سبب باطن كالتخيّل و التوهّم و غيرهما، لوجب أن يكون ذلك الانتقاش دائما بدوام الراسم لتلك النقوش و هو السبب الباطن و المرتسم بها و هو الحس المشترك لكن التالي باطل فالمقدم مثله.

و[6] **الجواب** أنّه إنّما كان يلزم دوام انتقاشه بتلك الصور بدوام الراسمِ و المرتسمِ لو لم‌يوجد ما يمنع عن الانتقاش المذكور؛ لكنّه قد وُجد ما يمنع من ذلك و يصرف عنه و هو شيئان:

أحدهما، يمنع الفاعل عن الفعل.

---

١. ت: هذا. ٢. مج ١: ـ الفاعل. ٣. مج ١: + الفاعل.
٤. مج ١: الظاهرة. ٥. مج ١، مج ٢، ت: فتنقّشها. ٦. س: ـ و.

و **الآخر**، يمنع القابل من القبول.

أمّا الذي يمنع الفاعل فهو العقل و الوهم في الإنسان، و الوهم وحده في الحيوان، فإنّهما[١] يجبرانِ الفكرَ أو التخيّلَ على الحركة فيما يطلبانه فيشتغل عن التصرّف في الحس المشترك و يضبطانه على التشبيح[٢] فيه.

و أمّا الذي يمنع القابل، فهو الحس الظاهر؛ فإنّ الحس المشترك إذا كان مشغولاً بالصور الواردة عليه من الحواس الظاهرة لم‌يتّسع للانتقاش[٣] بغيرها لأنّ التفاتَ النفس إلى أحد الجانبين يمنعها من الالتفات إلى الجانب الآخر كما مرّ؛ فحينئذ يمتنع أن يُرتسَم فيه الصورُ المخزونة في الخيال.

و هذان المانعان إذا فتر أحدهما، فربما عجز المانع الآخر عن الضبط، فرجعت المتخيّلة إلى فعلها، و لوّحتْ الصورَ في الحس المشترك.

أمّا فتور المانع للفاعل و هو العقل أو الوهم، فقد بيّنه **بقوله**[٤]: «كما إذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرض فينجذب النفس شديداً[٥] إلى جهة المرض».

و أمّا فتور المانع للقابل و هو الحسّ الظاهر، فقد نبّه عليه **بقوله**: «كما في النوم».

و ذكر **الرئيس أبوعلي** في الإشارات[٦]، أنّ النوم قد يشغل ذات النفس في الأصل أيضاً بما ينجذب معه إلى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرّفة فيه الطالبة للرّاحة عن الحركات الأخرى انجذاباً قد دُلِّلتَ عليه، فإنّها إذا استبدّت بأعمال نفسها شغلتْ الطبيعةَ عن أعمالها شغلاً مّا، على ما نبهّتُ عليه، فيكون من الصواب الطبيعي أن يكون للنفس انجذابٌ مّا إلى مظاهرة الطبيعة شاغل. و صاحب الكتاب مع كونه قد قرّر مسألة علم الغيب على وفق ما في **الإشارات** لم‌يذكر هذا الوجه؛ لكون ما ذكره كافياً في بيان علّة تسلّط المتخيّلة على لوح الحسّ المشترك و نقشِه بالمُثل و مشاهدتِها فى حالتي المرض المذكور و النوم.

---

١. ت: فإنّها. ٢. س: التشبّح. ٣. س: الانتقاش.
٤. س: ـ بقوله. ٥. س: النقش جديداً.
٦. الإشارات، ص ١٦٢: «إشارة: النوم شاغل للحسّ ...».

قال: و كلّما كانت النفسُ أضعفَ، كان انفعالُها عن الجوانب أشدّ. و كلّما كانت أقوى، كان ضبطُها للجانبَين أشدّ[1] و كان قوّتها لحفظِ الجميع أوسع؛ كما يُعهَد في الناس من يقرأ و يكتب و يفعل غيرهما معاً، لشدّة قوّتِه و رأينا من ذلك كثيراً ممّا يعجز عنه الأغلب.

أقول: هذه قاعدة ينتفع بها في سبب اطلاع نفوس الأنبياء و الأولياء على المغيبات في حال الصحة و اليقظة معاً. و المعنى أنّ النفس كلّما كانت قويّةً لم‌يمنعها اشتغالها بأفعال بعض قواها عن أفعال قوى تقابلها كما لاتمنعها الشهوةُ عن الغضب، و لا الغضب عن الشهوة، و كذا غيرهما؛ و كلّما كانت ضعيفة كان الأمر بالعكس.

و مراتب النفس بحسب شدّة القوّة و ضعفها كثيرة.

و قد تقوى النفس قوّةً و لاتشغلها[2] الحواس و لاتستولي عليها بحيث تستغرقها و تمنعها عن شُغلها بل تتّسع بقوّتها للنظر إلى[3] جانب العلو و جانب السفل جميعاً، كما تقوى بعض النفوس فتجمع في حالة واحدة بين الكتابة و الكلام و السماع و أفعال أخرى غير هذه، و الأكثرون عاجزون عن الجمع بين هذه الأشياء و أمثالها.

قال:

فصل ـ [٢]

و المقتضي لأمر نوعي إذا عاقه عائقٌ نوعي، ثمّ يوجد[4] لشخصٍ منه تمكّنٌ، فذلك إمّا لضعفِ العائقِ، أو لقوّةٍ في المقتضي؛ فالنفس التي عاقَها عن عالَمها قواها، إذا تمكّنتْ من الاتصال:

[١] فإمّا لِقوّتها الأصلية، كما للأنبياء.

[٢] أو لقوّةٍ مكتسبةٍ، كملكة الأبرار و الأولياء.

[٣] أو لضعفِ العائقِ بحسب ضرورةٍ[5] مّا، كما في المنام.

---

١. الإشارات، ص ١٦٣.	٢. س: قوة يشغلها.	٣. ت: في.

٤. مج ٢ (تصحيح شده): لم‌يوجد.	٥. مج ١: صورة.

[٤] أو فطريّ، كما لكثيرٍ ممّن ضعفت آلات فطرته كالممرورين[١] و المصروعين.

[٥] أو كسبي، كما يستعين بعض المتكهّنة بأمور يحصل منها[٢] للحسّ حيرةٌ و للخيال وقفةٌ، فتستعدّ القوّة[٣] الناطقة لتلقّي الأمر الغيبي لضعفِ العائق:

[١] كما كان بعض التُرك يستعين بحركة سريعة جداً لايزال يلهث فيها حتى يكاد ينصرع[٤] فتُتَرايا له أمورٌ غيبيّة و يُسمِع الحفَظَةَ[٥] ليبنوا عليه آراءهم و كان لايخلو أيضاً من ضعف فطريّ.

[٢] و كإشغال[٦] بعض المستنطقين أبصارَ[٧] الصبيان و النساء ذوات الآلات الضعيفة بأشياء محيِّرةٍ للبصر شفّافةٍ[٨] تُرعِش البصرَ برجرجتها[٩] أو تُدهِشه[١٠] بتشفيفها[١١].

[٣] و[١٢] كإشغالهم إيّاهم بتأمّل لطخِ سوادٍ ذي بصيصٍ، و بأشياء[١٣] دوّارةٍ بسرعةٍ و بأشياء مترقرقةٍ[١٤].

[٤] و كاستعانة بعض المتكّهنة برقصٍ و تصفيقٍ؛ و فيه[١٥] مع ذلك تطريبٌ أيضاً و تدويرُ الرؤوس[١٦] و غيرُها؛ فكلّ[١٧] هذه مُوهنة للحواسّ مُخِلّة بها.

[٥] و ربّما يستعينون أيضاً بالإيهام[١٨] بالعزائم و التخويف و الترهيب بالجنّ إذا استنطقوا غيرَهم.

---

١. ك: آلاته فطرة أو كما للممرورين؛ ت: آلاته فطرية أو كما للممرورين؛ مج ١: آلاته فطرة كما للممرورين؛ مج ٢، آس ٢: كما لكثير ممن ضعفت آلاته، ضعفت آلات فطرته كما للممرورين (متن، برگزيدهٔ مصحح است از نسخ).

٢. مج ٢، ت: فيها. ٣. مج ٢: النفس.

٤. ك: يتصرّع. (ينصرع: سرگيجه مى‌گيرد و مى‌افتد).

٥. يعنى آن شخص به حافظان مى‌شنواند. ك: «تَسمع الحفظةُ» يعنى حافظان مى‌شنوند.

٦. ت، آس ٢: كاشتغال. ٧. ت: +و. ٨. ت، آس ٢: بإشفافها.

٩. آس ١: بزجزحتها. ١٠. مج ١: بدهشة. ١١. ك: بشفيفها.

١٢. آس ٢، ك: ـو. ١٣. ت: +و. ١٤. الإشارات، صص ١٦٥ ـ ١٦٦.

١٥. مج ٢: ـفيه. ١٦. مج ١: للرأس. ١٧. مج ١: كل؛ ك: و كل.

١٨. آس ١: بالإيهام؛ مج ١: بالإلهام.

[٦] و الكَهَنةُ قد يركّبون أصباغاً للتفريح[١]، و تبخيرات، و ربّما يحتاجون أيضاً إلى أمور خفيّة.

و قد يجتمع السببان[٢]: ضعفُ العائق و قوّةُ النفس بتطريب، كما لكثيرٍ من المرتاضين من أولي الكدّ، و هذا حسَنٌ.

و ما للكَهَنة و الممرورين نقصٌ و إخلالٌ بالقوى و[٣] إفسادُها و تعطيلُها و هو غير محمود عند العلماء.

و لرياضات أولي البصيرة أمورٌ مكتومة[٤] مخزونة.

فيتوسّلون هؤلاء الكلّ بهذه الأشياء إلى الانتقاش بمغيبات و يوكّلون الهمّ على شيء بخصوصه؛ فيتخصّص استعدادهم بقبوله.

و ثباتُ العزيمة العقلية لها مدخلٌ عظيم في أمور.

أقول: قد ثبت أنّ النفس الناطقة بطباعها تقتضي الاتّصالَ بعالمها أي عالم المجرّدات، و أنّ اشتغالها بتدبير البدن و التصرّف فيه هو العائق لها عن ذلك الاتصال؛ و من المعلوم أنّ الاتّصال و الاشتغال المذكورَين أمران نوعيّان[٥]، أحدهما عائق عن الآخر، و المقتضي لأمر نوعي كالنفس المقتضية لنوع الاتّصال إذا عاقه عائقٌ نوعي[٦] كاشتغال النفس بالبدن العائقِ لها عن الاتصال الذي هو مقتضاها؛ ثم يوجد لشخص من أشخاص ذلك المقتضي تمكّنٌ من ذلك الأمر الذي كان معوقاً عنه، كما يوجد بعض الناس متمكّناً[٧] من الاتصال المذكور، فذلك التمكّنُ لابدّ و أن يكون إمّا بسبب ضعف العائق، أو بسبب قوّة في المقتضي ـ منفصلة مانعة الخلوّ دون الجمع ـ فتمكُّنُ بعض النفوس من الاتصال بعالمها يكون لا محالة إمّا لقوّتها، أو لضعف عائقها؛ و الأوّل إمّا لقوّة أصلية، أو لقوّة مكتسبة؛ و الثاني إمّا ضروري للنوع، أو غير ضروري له؛ و غير الضروري إمّا في أصل فطرة الشخص، أو لا في أصل فطرته؛ و ما ليس في أصل فطرته، فإمّا أن لايكون حاصلاً بالاكتساب، أو يكون حاصلاً به؛ فالأقسام سته:

---

١. مج ١: للتفريج. ٢. ت: الشيئان. ٣. ت: ـ و.
٤. مج ١: مكنونة. ٥. س: المذكورين نوعان.
٦. س: ـ كالنفس المقتضية لنوع الاتّصال إذا عاقه عائقٌ نوعي. ٧. ت: تمكناً.

أوّلها، ما هو للقوة[١] الأصلية، كما للأنبياء فإنّهم لقوّة نفوسهم لايمنعهم اشتغالهم بالبدن عن الاتّصال بالعالم العلوي و اكتسابِ العلم الغيبي منه[٢] في حال اليقظة و الصحة بل يجمعون بين الأمرين كما عرفت.

و **ثانيها**، ما هو للقوة المكتسبة، كملكة الأبرار و الأولياء، و هذه الملكة تحصل لهم بالرياضات المختصّة بهم و سيأتي الإشارة إلى أصول رياضاتهم فيما بعدُ.

و **ثالثها**، ما هو لضعف ضروري في العائق، كالنوم الذي هو من ضروريّات نوع الإنسان؛ فإنّ الحواس الظاهرة تتعطّل معه و النفس أيضاً تعرض عن تصرفها إلى معاونة القوى الطبيعية كما سبق.

و **رابعها**، ما هو لضعفِ فطريّ في العائق، كما لكثير ممّن[٣] آلاته التي تستعملها النفس في تدبير البدن ضعيفة في أصل فطرة ذلك الشخص، فيكون اشتغال نفسه بتدبير بدنها اشتغالاً قليلاً، و بقدر ما ينقص من التفاتها إلى جهة البدن يتوفّر التفاتها إلى الجناب الأعلى.

و **خامسها**، ما هو لضعفٍ في العائق غير فطريّ و لا مكتسب، كما للمرورين و المصروعين؛ فإنّه كثيراً ما يتّفق إخبارهم بالغيب و هم عند أحوال مصروع[٤] و الغشي[٥] تفسد حركات قواهم الحسيّة. و[٦] قد يعرض أن تكلّ قوّتهم المتخيّلة لكثرة حركاتها المضطربة[٧] و يكون هممهم[٨] عن المحسوسات مصروفة، فيكثر رفضُهم للحس و ذلك موجب لتلقّيهم شيئاً من الغيب.

و **سادسها**، ما هو لضعفٍ عنه مكتسب بأحد الوجوه المذكورة في الكتاب أو بغيرها ممّا لم يذكره.

و «اللَهْث» هو[٩] الحالة التي تكون عند الإعياء و التعب، يقال: «لهَثَ الكلبُ»: إذا أخرج لسانَه من التعب أو العطش، فكذلك[١٠] الرجل إذا أعيى. و «أرعشه»: أي أرعده. و «الرجرجة»: الاضطراب. و «الدهش»: التحيُّر. و «ترقرق»: أي تلألأ و لمع. و «الشَفّاف»

---

١. س: القوة.
٢. س: «ملهم» يا «منهم» خوانده مى‌شود.
٣. س: من.
٤. ت: كالصرع.
٥. آس ١: الغش.
٦. ت، س: ـ و.
٧. س: للمضطربة.
٨. ت: همّهم.
٩. س: ـ هو.
١٠. س: و كذلك.

الذي يرعش البصر برجرجته[١]، هو كالبلّور المضلّع أو الزجاجة المضلّعة إذا أُدير حِيالَ[٢] شعاع الشمس. و «المدهش بشفيفه»، هو كالبلّور الصافي المستدير. و «اللطخ من سواد ذي بصيص»، هو كلطخ[٣] الإبهام بالدُهن[٤]، و بالسواد المتشبّث بالقِدر حتى يصير أسودَ برّاقاً، و يقابل به الشيء المضيء كالزاج[٥]، فإنّه يحيّر الناظرَ إليه. و «الأشياء المترقرقة»، هي كالزجاجة المدوّرة المملوّة ماءً الموضوعة بحيال الشمس أو الشعلة.

و لمّا ذكر الوجوه المكتسبة للضعف المعين على الاتّصال بالمبادئ العالية و تلقّي بعض المغيبات[٦] منها، ذكر بعد ذلك السبب الذي من أجله[٧] يخصّص[٨] اطّلاع النفس على مغيب مخصوص دون غيره، و في الأغلب لاينطبع في النفس ممّا في تلك المبادئ إلّا ما يناسب غرضها و يكون مهمّاً لها. و باقي ما في هذا الفصل ظاهر غنيّ عن التفسير[٩].

قال:

فصل [٣ ـ حال ما تتلقّاه النفس من المبادئ عند النوم و اليقظة]

و قد دريتَ أنّ القوّةَ المتخيّلة محاكيةٌ لهيآت إدراكيّة و مزاجيّة، سريعةُ الانتقال من الشيء إلى ضدّه أو شبيهه.

و لتخصّصِ الانتقال أسبابٌ جزئية غابت[١٠] عن ضبطنا و قد تثبت على صورة حيناً:

[١] إمّا لتلذّذِها بها[١١].

[٢] أو لتكرّرٍ[١٢].

[٣] أو لوضوحِ انتقاشها.

[٥] أو لكونِ الشيء مهمّاً شديداً.

فالسانح القدسي في النوم و اليقظة للجميع قد يلمع كبرقةٍ: إمّا مع لذةٍ خاطفة،

---

١. س: ـ التحيّر. و «ترقرق» أي تلألأ و لمع. و «الشفّاف» الذي يرعش البصر برجرجته.

٢. ت: أدبر خيال. ٣. س: للطخ. ٤. س: ـ بالدهن.

٥. س، آس ١: كالسراج. ٦. س: الحسيات. ٧. س: أجل.

٨. س، آس ١: أجل تخصيص. ٩. س: الشرح. ١٠. آس ١، آس ٢: غائب.

١١. ت: ـ بها. ١٢. ت: ـ أو لتكرّرٍ.

كما لكثيرٍ من أصحاب الرياضات و إخوان التجريد؛ و فيهم و في غيرهم قد يسنح دون لذّةٍ، بل كأكثر المنامات.

فإذا قلّت الشواغل فتقع للنفس خلسةٌ إلى جانب القدس، فانتقشتْ بنقش غيبيّ:

[١] فقد ينطوي سريعاً.

[٢] و قد يشرق على الذُّكر.

[٣] و قد يتعدّى إلى الخيال فيتسلّط الخيال على لوح الحس المشترك.

فترتسَم فيه:

[١] صورةٌ في غاية الحُسن و الزينة على أكمل هيئة و أبهاها تُناجيه بالغيب.

[٢] أو تُرتسم صورة الأمر الغيبي مشاهدةً.

[٣] أو ينسطر [١] على سبيل كتابة [٢].

[٤] أو على طريق نداءِ هاتفٍ غائب.

[٥] أو على غلبة ظنٍّ [٣] بالأمر الغيبي فيطّلع.

و ما بقي من الكلام محفوظاً في النوم و اليقظة، فهو رؤيا [٤] صادقةٌ، أو وحيٌ صريح.

و ما بطل هو و بقيتْ محاكياتُه فهو وحيٌ محتاج إلى تأويل، أو حُلُمٌ [٥] مفتقرٌ إلى تعبيرٍ. و تختلف بالمواضع و الأشخاص و الأوقات و العادات. هذه [٦] المحاكيات.

و ما يرى من الجنّ و الغول و الشياطين، فهو من أسباب باطنة تخيّلية.

و ليس انتقال المتخيّلة يختص [٧] بالنوم، بل قد يشغلك عن مهمّك ناقلة [٨]؛ فتحتاج إلى رجوع بالقهقرى و تحليل بالعكس.

و كما أنّ المدركات تتعدّى إلى الحس المشترك فلايبعد أن تنعكس منه تارةً أخرى إلى الحواس، فتنعكس الصورة من [٩] الحس المشترك إلى العين؛ و ربّما

---

١. مج ١: يتسطر. ٢. آس ١: الكتابة. ٣. مج ١: الظن.

٤. ت: ـ بالأمر الغيبي فيطّلع، و ما بقي من الكلام محفوظاً في النوم و اليقظة فهو رؤيا.

٥. ت: حكم. ٦. مج ٢: و هذه. ٧. آس ٢: مختص.

٨. ت: بأقله؛ آس ١: ناقلُه.

٩. مج ١: ـ الحس المشترك فلايبعد أن تنعكس ... أخرى إلى الحواس، فتنعكس الصورة من.

تنعكس إلى الهواء الراكد في العين المبتلّ برطوبتها؛ و كذا إلى سائر الحواس من اللمس و الذوق؛ فقد شاهدْنا من هذه الأشياء عجائب.

و بالجملة [١]، إذا حصل في الحواس استرخاءٌ لايبعد مثل هذه النقوش.

و كلّما انقشعت [٢] عنك غيومُ الطبيعة يبدو لك سرٌّ طال ماكَتِمَ عنك الحكماءُ.

أقول: إنّ المدرَكات التي تدرِكها النفسُ في حالة النوم و ما يجري مجراه من الأحوال التي نُبِّهتَ عليها، إمّا أن يكون إدراكها بسبب اتصال النفس بعالم الغيب عند ما يحصل لها فراغٌ مّا عن شُغل البدن، أو لايكون إدراكها لها كذلك، فإن كان الأوّل، فذلك الإدراك إمّا أن يكون عند كون الإنسان نائماً، أو عند كونه يقظاناً؛ فأمّا الذي عند النوم فسببُه ركود الحواس بسبب انحباس الروح الحاملة لقوّة الحسّ عنها لأنّ النفس لاتزال مشغولة بالتفكّر بما تُورِد الحواسُّ عليها؛ فإذا وجدتْ فرصةَ الفراغ و ارتفع [٣] عنها المانعُ، استعدّتْ للاتصال بالجواهر الروحانيّة، فانطبع [٤] فيها ما في تلك الجواهر من صُور الأشياء، لاسيما ما هو أليق بتلك النفس من أحوالها و أحوال ما يقرب منها من الأهل و الولد و البلد. و يكون انطباعُ تلك الصور في النفس منها عند الاتصال، كانطباع صورةِ مرآةٍ في مرآةٍ أخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما.

ثمّ إنّ تلك الصور إمّا أن تكون كلّية أو جزئية:

[ألف] فإن كانت كلّيةً، فإمّا أن تنطوي سريعاً، أو تثبت؛ فإن ثبتت، فالمتخيّلة التي من طباعها المحاكاةُ، تحاكي تلك المعاني الكلّيةَ المنطبعة في النفس بصور [٥] جزئية، ثم تنطبع تلك الصورُ في الخيال و تنتقل إلى الحس المشترك فتصير مشاهدةً:

فإن كان المشاهَد شديد المناسبة لِما أدركتْه النفس من المعنى الكلّي حتى لا تفاوت بينهما إلّا بالكلية و الجزئية، كانت الرؤيا غنيّةً عن التعبير:

[١] و إن لميكن كذلك، فإن كان هناك مناسبةٌ يمكن الوقوفُ عليها و التنبّهُ لها كما إذا صوّر المعنى بصورة لازمة أو ضدِّه احتيج حينئذ إلى «التعبير». و فائدة التعبير هو التحليل بالعكس أي يرجع من الصور الخياليّة إلى المعاني النفسانية.

---

١. مج ١: في الجملة.
٢. آس ٢: انقشعت؛ ساير نسخهها: انقشع.
٣. س: فارتفع.
٤. س: فان طبع.
٥. س: صور.

[۲] و إن لم يكن هناك مناسبةٌ على الوجه المذكور، فتلك الرؤيا ممّا تُعدّ في أضغاثِ الأحلام.

[ب] و إن كانت الصور التي أدركتْها النفسُ من تلك المبادئ جزئيةً، فقد تثبت تلك الصورة[۱]، و قد لاتثبت.

و الثانية، إن حفظتْها الحافظةُ على وجهها و لم تتصرّف القوة المتخيّلة المحاكية للأشياء بتمثيلها[۲]، فتصدق هذه الرؤيا و لاتحتاج إلى تعبير.

و إن كانت المتخيّلة غالبةً، أو[۳] إدراك النفس للصور ضعيفاً، سارعت[٤] المتخيّلةُ بطبعها إلى تبديل ما رأتْه[۵] النفس بمثال.

و ربّما بدّلت ذلك المثالَ بآخر[٦]، و هكذا إلى حين اليقظة:

فإن انتهى إلى ما يمكن أن يعاد إليه بضربٍ من التحليل، فهو رؤيا[۷] تفتقر إلى التعبير؛ و إلّا فهو من أضغاث الأحلام أيضاً.

هذا حال ما تتلقّاه النفس من تلك المبادئ عند النوم.

[حال ما تتلقّاه النفس من تلك المبادئ عند اليقظة]

و أمّا ماتتلقّاه عند اليقظة فعلى وجهين[۸]:

أحدهما، أن تكون النفس قوّيةً وافيةً بالجوانب المتجاذبة[۹]، لا يشغلها البدن عن الاتصال بالمبادئ المذكورة، و تكون المتخيلةُ قويةً بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة، فلايبعد أن يقع لمثل هذه النفس فى اليقظة ما يقع للنائمين من غير تفاوتٍ:

فمنه، ما هو وحيٌ صريح لايفتقر إلى تأويل.

و منه، ما ليس كذلك فيفتقر إليه؛ أو يكون شبيهاً بالمنامات التي هي أضغاث الأحلام إن وقع[۱۰] إمعان المتخيّلة في الانتقال و المحاكاة.

---

۱. س: الصور.
۲. آس ۱: ـ بتمثيلها.
۳. س: و.
٤. ت: صارعت.
۵. س: زاهته.
٦. س: ذلك إلى مصال آخر.
۷. آس ۱: الرؤيا.
۸. س: اليقظة فوجهان.
۹. آس ۱: + و.
۱۰. س: أحلام و مع.

و ثانيهما، أن لاتكون النفس، كذلك فتستعين حال اليقظة بما يُدهش الحسَّ و يُحيِّر[١] الخيال كما سبق. و في الأكثر إنّما يكون ذلك في ضعفاء العقول و مَن هو في أصل الجبلّة إلى الدهش و الحيرة ما هو.

و إن كان الثاني، و هو أن لايكون إدراك النفس للمدركات المذكورة بسبب اتّصالها بذلك العالَم لَما يحصل لها من الفراغ عن البدن، فهذا إن كان في حالة النوم فهو الذي يقال له «أضغاث أحلام» على الحقيقة و هو المنام الكاذب. و قد ذكروا له أسباباً ثلاثة:

الأوّل: إنّ ما يدركه الإنسانُ في حال اليقظة من المحسوسات تبقى صُوَره[٢] في الخيال، فعند النوم تنتقل من الخيال إلى الحس المشترك فتشاهَد، إمّا هو بعينه إن لم‌تتصرّف فيه المتخيّلة، أو ما يناسبه إن تصرفتْ فيه.

الثاني: إنّ المفكّرة إذا ألِفتْ صورةً انتقلتْ تلك الصورةُ منها عند النوم إلى الخيال ثم منه إلى الحسّ المشترك.

الثالث: إذا تغيّر مزاج الروح الحامل للقوة المتخيّلة تغيّرتْ أفعالُها بحسب تلك التغيّرات:

فمَن غلب على مزاجه الصفراءُ حاكتْه بالأشياء الصُفر.

و إن كانت فيه الحرارةُ حاكتْه بالنار و الحمّام الحارّ.

و إن غلبت البرودةُ حاكتْه بالثلج و الشتاء.

و إن غلبت السوداءُ حاكتْه بالأشياء السُّود و الأمور الهائلة المُفزِعة.

و إنّما حصلتْ هذه و أمثالها في المتخيّلة عند غلبة ما يوجبها، لأنّ الكيفية التي في موضع ربّما تعدّتْ إلى المجاور له أو المناسب، كما يتعدّى نور الشمس إلى الأجسام بمعنى أنّه يكون سبباً لحدوثه إذا خلقتْ الأشياء موجودةً وجوداً فائضاً بأمثاله على غيره.

و القوة المتخيّله منطبعة في الجسم المتكّيف بتلك الكيفيّة فتتأثّر به[٣] تأثّراً يليق بطبعها؛ و هي ليست بجسم حتى تقبل النفسُ[٤] الكيفيةَ المختصة بالأجسام فتقبل منها ما في طبعها

---

١. س: فيحيّر.　　٢. ت: صورة.

٣. س: ـ القوة المتخيّله منطبعة في الجسم المتكّيف بتلك الكيفيّة فتتأثّر به.

٤. ت: نفس.

قبولُه[1] على الوجه المذكور.

و إن كان أمثال هذه الأشياء حاصلاً في حال اليقظة، فربّما سميت «أموراً شيطانيّة» كاذبة.

و إذا عرفت هذا، تبيّن لك أنّ هذا الفصل يشتمل على بيان جميع هذه الأقسام و لكن من غير تمييز لكلّ قسم منها عن الباقي.

و **قوله**: «و قد دريت أنّ القوّة المتخيّلة محاكية لهيآت إدراكيّة و مزاجية»: فاعلم أنّ محاكاتها للهيآت الإدراكية، هو كمحاكاتها الخيرات و الفضائل بالصور الجميلة، و الشرورَ و الرذائل بالصور القبيحة؛ و محاكاتها للهيآت المزاجية كمحاكاتها غلبةَ الصفراء بالألوان الصُفر، و غلبة السوداء بالألوان السُود.

و **قوله**: «و يختلف بالمواضع و الأشخاص و الأوقات و العادات»: إنّما كان التأويل و التعبير يختلف باختلاف هذه الأمور، لأنّ الانتقال التخيّلي لايفتقر إلى تناسب حقيقي بل يكفي فيه التناسب الظنيّ أو الوهمي. و هذا ممّا[2] يختلف في الشخص الواحد بحسب موضعَين أو وقتَين أو عادتَين فضلاً عن اختلافه بحسب هذه الأمور في شخصين[3] فصاعداً، و لهذا ما يختلف التعبير بحسب[4] الأديان و الصناعات و الولايات؛ إذ كلّ منها يقتضي من الإلف و العادة ما لايقتضيه الآخر.

و **قوله**: «و ما يُرى من الغول و الجنّ و الشياطين فهو من أسباب باطنة تخيليّة»: ربّما فهم منها أنّ هذه الأشياء لايَرى المصنّفُ أنّ لها وجوداً في الأعيان، بل هي موجودة في الخيال لا غير؛ و ليس الأمر كذا و لا في لفظه ما ينصّ عليه.

و قد حكى في حكمة الإشراق[5] أنّه قد شهد جمعٌ من أهل دربند لايحصى عددهم، و قوم لايُعَدّون، من أهل مدنية تسمّى **ميانج**، أنّهم شاهدوا هذه الصور كثيراً بحيث أكثر المدينة كانوا يرونهم دفعةً في مجمع عظيم على وجهٍ ما أمكنني دفعُهم؛ و ليس ذلك مرةً أو مرتين بل في كلّ وقت يظهرون و لاتصل إليهم أيدي الناس. هذا ماحكاه و كلامه في المُثل يحقّق

۱. ت: قوله.
۲. ت: فممّا.
۳. س: الشخصين.
۴. س: بسبب.
۵. حكمة الإشراق، ص ۲۳۱.

وجودَ هذه الأشياء في الخارج على ما صرّح به. و كونها من أسباب باطنة لاينافي وجودَها الخارجي لأنّ الخيال يظهرها و إن لم تكن منطبعة فيه، كما أنّ المرآة تُظهِر صورَها من غير أن تكون منطبعة فيها كما علمت[1].

[كلام في الجنّ و الغول و الشياطين]

و معنى اسم «الجنّ» عند المتكلّمين أنّه حيوان هوائيّ[2] ناطق مُشِفّ الجِرم، من شأنه أن يتشكّل بأشكال مختلفة؛ و «الغول» و «الشياطين» نوعان أو صنفان منه.

و احتجّ مَن أنكر وجودها بأنّ[3] أجسامها إمّا أن تكون لطيفة أو كثيفة:

فإن كانت لطيفةً[4] بحيث لايرى كالهواء، وجب أن لاتقوى على الأفعال الشاقة الصعبة و هو بخلاف ما يُحكى عنها؛ و يلزم أيضاً أن تفسد تراكيبها بأدنى سبب و ليس الأمر كذلك عند مُثبِتيها.

و إن كانت كثيفةً وجب أن يشاهِدها كلُّ مَن كان سليم الحس؛ إذ لو جاز أن يكون بحضرتنا شيء و نحن لانراه لجاز أن يكون يحضر لنا[5] جبال شاهقة و بحار جارية و نحن لانراها، و من البيّن فساد ذلك. و إذا فتح هذا الباب أدّى إلى الشكّ في الضروريات و القدح في البديهيات.

و أجيب عنه، بأنّ «اللطيف» يطلق على ما ليس له لونٌ، كما يقال للسماء و البلّور أنّهما جسمان لطيفان؛ و يطلق أيضاً على رقيق القوام، كما يقال للخمر[6] إنّه جسم لطيف:

فإن عُني باللطيف ما هو غير ملوّن اخترنا أنّ «الجنّ» جسم لطيف و لايلزم من كونه لطيفاً بهذا المعنى أن لايَقدر على الأفعال الشاقة؛ و إنّما يلزم ذلك إن لو كان لطيفاً بمعنى رقّة القوام.

و إن عُني به ما هو رقيق القوام اخترنا أنّ الجنّ جسم كثيف؛ و لايصدق حينئذ إلزامهم[7] أن يراها كلُّ سليمِ الحس. و إنّما يصح هذا الإلزام[8] إن لو كان لها لونٌ؛ و هو ممنوعٌ، فإنّها

---

١. س: عرفت. ٢. س: ـ هوائي. ٣. ت: أنّ.
٤. آس ١: كثيفة. ٥. س، آس ١: بحضرتنا. ٦. س: للجسم.
٧. س: التزامهم. ٨. س: الالتزام.

شفّافة، و الشفّاف لايُرى؛ ثمّ لِم لايجوز أن يقدر رقيق القوام على الأفعال الشاقّة بسبب أمور روحانية خافية عنّا؛ و بهذه الأمور أيضاً تنحفظ تركيبها عن الفساد أو[١] بها يعاد إليها عوضُ ما تحلّل أو انفسد، كالحال في الأرواح التي هي حاملة القوى فينا؛ و لانسلّم أيضاً أنّ كلّ ذي لون يجب أن يراه كلُّ سليمِ الحس إذاكان حاضراً عنده، لجواز وجود مانع لانطّلع[٢] عليه.

و أمّا **قوله**: «و ليس انتقال المتخيّلة يختص بالنوم بل قد يشغلك عن مهمّك ناقلة فتحتاج إلى رجوع بالقهقرى و تحليل بالعكس»: هذا كما أنّ اليقظان يتفكّر في شيء مهمّ عنده، فينقله التخيّل عنه إلى غيره لِما فيه من الغريزة المحاكية و الناقلة، ثمّ ينقله من ذلك الغير إلى آخر حتى ينسى ماكان يتفكّر فيه أوّلاً؛ فيكون طريقه في التذكر التحليل بأن يأخذ الحاضر ممّا قد يتأدّى[٣] إليه الخيال، فينظر أنّه خطر في الخيال تابعاً لأيّ صورة تقدّمته و تلك لأيّ[٤] أخرى؛ و كذلك حتى ينتهي في تحليله إلى الذي نسيه، و هو الذي انجرّ به إلى هذا الأخير.

و لمّا لم تكن انتقالات الخيال مضبوطة بنوع مخصوص اتّسعت وجوه التحليل و صارت لاتنال إلّا بضرب من الحدس و يكثر فيها الالتباس.

و ربّما انبتّ تحليلُ الإنسان و لم‌يصل إلى الذي كان مَنسياً. و لأجل هذا صار تعبير الرؤيا و تأويلُ الوحي من الأمور العسِرة التي ينفرد بها آحاد من الناس؛ و مع ذلك فلايصيبون في تحليلهم دائماً. و قد صنّف في التعبير و التأويل كتب كثيرة تشتمل على ضوابط و قواعد مسهِّلة لهما.

و فائدة **قوله**: «المبتلّ برطوبتها» أنّ الهواء لايصير مرآةً لصورة المقابل إلّا إذا ترطّب قليلاً، كما في الهالة و قوس و قزح، فإنّهما لايظهران إلّا في هواء مبتلّ أو غيم رقيق.

و **قوله**: «و كلّما انقشع عنك غيوم الطبيعة» استعارةٌ لطيفة فإنّ الغيوم كما أنّها[٥] يحجب أبصارَنا عن رؤية الشمس و الكواكب، كذلك الأمور الطبيعية تحجبنا عن إدراك ما في العالم العلوي من الأسرار و العجائب.

---

١. س: إذ.
٢. آس ١: لايطلع.
٣. ت، آس ١: تأدّى.
٤. س: إلى.
٥. آس ١: أنّه.

قال:

[المورد الخامس][1]

مرصاد عرشي

فيه فصول

---

۱. در «المورد الخامس» به پاورق ص ۳ مراجعه شود.

[فصل ـ ١][1]

لاتُحدِّثْ نفسَك إن كنت امرءاً ذا جِدٍّ[2] بأن[3] تتكّيء على سرير الطبع راضياً برغد عيشةٍ[4] في هذه الخَرِبَة القَذِرَة، و تَمُدّ رِجلَيك فتقول: قد أحطتُ من العلوم الحقيقية بشطرِها، و لنفسي عليّ حقٌّ كيف و قد فزتُ بقصبِ السبقِ على أقراني! فإنّ[5] هذه خطرةٌ ما أفلح من دام عليها قطُّ.

أقول: «المرصاد»: الطريق؛ و إنّما عنونَه بـ«العرشي» لأنّ جمهور ما فيه من المباحث العلمية و الكلمات الخطابيّة ممّا تفرّدَ به المصنّفُ أو لم‌يستفده من كتابٍ و لا معلّمٍ بشري؛ فإنّي استقريتُ هذا الكتاب إلى آخره فما وجدتُ فيه من المباحث التي عَنونَها بذلك ما هو موجودٌ في غير كتبه؛ فغلب على ظنيّ أنّ مراده بـ«العرشيّ» ما حصّلَه بنظره، و بـ«اللوحي» ما استفاده من الكتب و غيرها؛ و لهذا سمّى الكتاب بالتّلويحات اللوحية و العرشية. و قدّم ذكر «اللوحيّة» لأنّها هي الأكثر و الأغلب من مباحث الكتاب.

فإن قيل: لو كان كذا، لكان ماعدا العرشي لوحياً، فلِم عنونَ بعض المباحث بأنّه «عرشيّ» و بعضها بأنّه «لوحيّ» و أهمل الباقي لم‌يُعنونه بأحدهما؟

قلت: الذي عنون به هو العرشي، و أمّا اللوحي فلم‌يعنون به إلّا ضابطاً واحداً في أواخر المنطق هو من جملة عدّة ضوابط، ذكر أنّ بعضها عرشيّ و بعضها لوحيّ و لم‌يميّز العرشي

---

١. نسخه‌ها: ـ فصل.
٢. ت: أجد؛ آس ١: ذا جدّ.
٣. مج ٢: أن.
٤. آس ١: يرغد عيشه.
٥. ت، ك، مج ٢: إنّ.

منها عن اللوحي و لكون الضابط غريباً يشتبه بأنّه عرشيّ احتاج أن يذكر أنّه لوحي لئلّا يظنّ أنّه من جملة الضوابط العرشية التي لم‌يميّزها عن اللوحية.

هذا هو غالب[۱] الظن عندي و لعلّ مراده من اللفظتين المذكورتين[۲] غير هذا و لا سبيل إلى الاطلاع على ذلك إلّا بالنقل.

و عدة الفصول التي تشتمل عليها هذا المرصاد ستة عشر فصلاً[۳] و مقصوده في هذا الفصل الأوّل منها، أن يحرّض الإنسان على الجدّ و الاجتهاد في اكتساب العلوم الحقيقية الموصِلة إلى أقصى مراتب الكمالات الإنسانية؛ و يحذّره[٤] من أمرين هما الداعيان إلى ترك الذات في تحصيل هذه العلوم:

أحدهما، ما في الطبع البشري من حُبّ الراحة و الميل إلى الشهوات البدنية و إليه أشار **بقوله**: «بأن تتّكئ على سرير الطبع راضياً برغد عيشة في هذه الخربة القذرة»، و استعار للراحة التي يدعو إليها الطبعُ الاتّكاءَ على سرير الطبع[۵]. و أراد بـ«الخربة القذرة»، عالمَ الكون و الفساد، و هي تسمية مناسبة.

و **ثانيهما**، أنّ أكثر المشتغلين بالعلوم إنّما يطلبون بها الرئاسة[٦] و مفاخرةَ الأقران و مباهاتهم و الاستعلاءَ عليهم و إظهارَ التمييز عنهم و ما يجري مجرى ذلك؛ فإذا حصّلوا من العلوم ما يبلغهم هذا الغرض لم‌يبق لهم أربٌ[۷] في الازدياد، و لا كذلك من يطلب العلمَ الحقيقي لأنّه كمال في نفسه، أو لأنّ به يصل الإنسانُ في الآخرة إلى سعادة الأبد و سيادةِ السرمد؛ فإنّ مثل هذا الشخص كلّما وصل من العلم الحقيقي إلى حدٍّ اطّلعَ منه على ما هو أفضل و أعلى، فطالبتْه نفسُه بالارتقاء إليه و لايزال كذلك حتى يصل منها إلى أنهى ما في قوّته أن يبلغه.

و **قوله**: «و تُمِدّ رِجلَيك»: كناية عن الراحة أيضاً. و «شطر الشيء»: نصفُه.

و **قوله**: «ما أفلح من دام عليها قط»: إنّما لم‌يقل «مَن خطرتْ له» بل قيّد بـ«الدوام» لأنّ

---

۱. مج ۲: حال. ۲. س: اللفظين المذكورين.

۳. بر اين اساس با اين كه در متن، در نسخه‌ها «فصل» ذكر نشده در ميان دو قلاب اضافه شد.

٤. س: فيحذّره. ۵. ت، س: سريره. ٦. س: يطلبونها لرياسة.

۷. س: ألب.

المبتدئين قلّ أن يطلبوا[١] بالعلم غير الأمور[٢] الدنيويّة؛ فإذا أمعنوا في العلوم الحقيقية تحقّقوا أموراً[٣] يستحقرون أحوال الدنيا بالنسبة إليها؛ و أقلّ ذلك إيمانُهم بدار البقاء و عِلمهم بأنّ الاجتهاد لِما يبقى أولى من الاجتهاد لِما يضمحلّ سريعاً و يفنى.

و من هؤلاء مَن يغلب عليهم بعد إمعانهم في هذه العلوم حبُّ الدنيا بحيث يشغلهم عن الالتفات إلى جهة الآخرة و طلبِ الازدياد في العلم.

و أولئك من جملة الذين أشار إليهم في هذا الموضع و حذّر من الوقوع فيما وقعوا فيه.

قال:

فصل ـ [٢]

كلّ هذه العلوم صفيرُ سفيرٍ يَستيقِظك عن رَقْدَة الجاهلين[٤]. و ما خُلِقتَ لتنغمس في مُهلِكِك! انتبِهْ يا مسكين! و انزَعِجْ بقوّةٍ! و ارفضْ أعداء الله فيك! و اصعدْ إلى آل طاسين[٥]! لعلّك تَرى ربَّك بالمرصاد.

أقول: يريد بـ«هذه العلومِ» العلومَ التي تحصل بالتعليم و النظر، لا العلوم التجرديّة الاتصالية. و «السفير» هو الرسول و المصلِح بين القوم. و أراد بـ«مهلكك» ما يتعلّق بالبدن من الشهوة و الغضب؛ إذ ليس الانهماك فيها[٦] هو الغاية من خلقِ الإنسان بل هو صادٌّ[٧] و مانع عن البلوغ إلى تلك الغاية كما عرفت. و «الرفض» هو ترك الشيء مع إهماله و عدم المبالاة به[٨]. و «أعداء الله فيك»: يريد بها القُوى البدنية. و يقال إنّ «آل طاسين» هم أهل البيت عليهم السلام و كذا «آل ياسين» و كأنّه أراد بهم هاهنا كلّ مَن وصل إلى الكمال الأعلى؛ و «طاسين» هو مبتدأ سورة النمل؛ و لا أعلم ما الذي قصد بتخصيص هذه السورة بالذكر؟ و قد علمت أنّ «المرصاد» هو الطريق.

---

١. آس ١، ت: أن يطلبون.
٢. س: ـ بـ«الدوام» لأنّ المبتدئين قلّ أن يطلبوا بالعلم غير الأمور.
٣. ت: تحقق أمور؛ مج ٢: الأمور.
٤. مج ١، مج ٢: الغافلين.
٥. مج ١: طس.
٦. نسخه‌ها: فيها؛ ظاهراً «فيه» مناسب عبارت است.
٧. مج ٢: ضارّ.
٨. مج ٢: ـ و عدم المبالاة به.

و المعنى المقصود من هذا الفصل هو أنّك إن تنبّهتَ[۱] بهذه العلوم لِما[۲] هو الغاية من الكمال الإنساني و قطعتَ بالرياضة حبّ الدنيا و الميلَ إلى الشهوات البدنية بحيث تصير مع تركِها مرفوضةً عندك، و جعلتَ جُلّ التفاتِك[۳] إلى الجناب الأعلى، فربّما أدّى بك السلوكُ في هذه الطريق من معرفة ربّك إلى مقام لايحصل لك بمجرّد العلم النظري و هو مقام الرؤية و المشاهدة التي أشار إليه **بقوله**: «لعلّك ترى ربّك بالمرصاد»؛ و هذا المقامُ لا شكّ أنّه أعلى من المقام الذي يحصل بالنظر و التعلّم[٤] و هو في نفسه متفاوت الدرجات و المراتب؛ و هذه فلايمكن أن يفهمها الحديثُ و لاتشرحها العبارةُ[۵] و لا سبيل إلى معرفتها إلّا بالوصول إليها. و كما أنّ المعقولات لاتدرَك بالحواس الظاهرة و الأوهامِ، كذلك ما من شأنه أن يُعايَن بعين اليقين لايمكن أن يُدرَك بعلم اليقين.

قال:

فصل ـ [۳]

أتسمع منادِي الله يناديك فتصامَمُ[٦]! قمْ من مَرقد طبيعتك و استشرِقْ، لعلّ[۷] نفحةً[۸] من الله تتلقّاك! و إذا عزمتَ فاصبرْ؛ و إذا شَرعتَ تَمِّمْ؛ و إذا طَرحتَ فاصعدْ؛ و إذا رأيتَ فاسجدْ؛ فلعلّ بارئَك يُناجيك.

أقول: إذا حصل للإنسان تصديقٌ بأنّ وصوله إلى السعادة التي هي غاية الكمالات الإنسانيةِ، هو بالإعراض عمّا سوى الله تعالى و التوجهِ إليه ـ سواء كان ذلك التصديقُ يقيناً مستفاداً من قياس برهاني، أو كان تقليداً لِمَن يعتقد فيه الهدايةَ إلى الخير من نبيٍّ أو غيره ـ فإنّ تصديقه ذلك كأنّه مُنادٍ يُناديه من قبل الله تعالى داعياً له إلى الإعراض و التوجّهِ المذكورَين.

و بعد هذه الحالة فالناس على أقسام ستة:

---

۱. آس ۱: نُبّهتَ.　۲. س: فما.　۳. مج ۲: ـ و جعلتَ جُلّ التفاتِك.

٤. آس ۱: التعليم.　۵. برگرفته از الإشارات، نمط نهم، ص ۱۵٤: «فإنّها لايفهمها الحديث ...».

٦. آس ۱، آس ۲، ك: و تصامم؛ مج ۲: تتصامم.　۷. مج ۲: فلعلّ.

۸. ك: نفخة.

الأوّل، مَن يوجب له شدّةُ ميله إلى الشهوات البدنيّة و كثرةُ التفاته إلى الأحوال الدنيويّة أن يتصامم عن سماع ذلك النداء مستمراً على ما هو عليه من الانغماس في الدنيا و الانهماك في تحصيل لذّاتها الفانية.

و **الثاني**، مَن يعزم على ترك الدنيا و الإعراضِ عنها و عن لذّاتها لكن حبّها و الميل إليها يمنعه عن الثبات على تلك العزيمة، فهو و إن لم‌يتصامم عن النداء المذكور فهو في حكم المتصامَم عنه.

و **الثالث**، مَن يصير على عزيمته تلك، و يشرع في ذلك الترك و الإعراضِ لكنّه لايتمّمها فلاينتفع بذلك الشروع.

و **الرابع**، مَن يشرع و يتممّ لكنّه لايتوجّه إلى الجناب الأعلى و يقبل بكلّيته عليه؛ بل يقتنع بمجرد الزهد في الدنيا من غير إمعان في الارتقاء إلى عالم الجبروت و الملكوت متوصلاً إلى ذلك بالأنظار الحقيقية و الرياضات النفسانيّة.

و **الخامس**، مَن يرتقي إلى ذلك العالم و يصير من أهل المشاهدة لكنّه يعرض له التبجّجُ و التيهُ فلايستعمل الآداب اللائقة بذلك المقام.

و **السادس**، مَن إذا وصل إلى ذلك المقام استعمل الخضوعَ و الأدبَ اللائق به و عند[1] ذلك ربّما يصير من أهل المكاشفة و المناجاة.

و إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ صاحب الكتاب قد ذكر هذه الأقسام كلّها و نهي عمّاعدا الأخير منها، **فقوله**: «قُم من مرقد طبيعتك و استشرقْ لعلّ نفحة من الله تتلقاك»: هو نهي عن التصامم المذكور و المرقد و[2] المضجع؛ فكأنّه شبّه الغافل عن كماله المُسعِد بالنائم؛ فإذا زالت غفلته بالتصديق الذي هو في حكم المناداة؛ و تصامم عن سماع ذلك النداء فكأنّما[3] قد نُبِّه من نومه فانتبَهَ، و لكنّه لم‌يقم من مرقده. و «الاستشراق» هو التعرّض للإشراق. و «نفحتْ الريحُ»: هبّت؛ و «نفح الطيب»: نفح أي فاح و له نفحة طيّبة.

و **قوله**: «و إذا عزمتَ فاصبرْ و إذا شرعت تممّ و إذا طرحت فاصعدْ»: هذا تحذير من الأقسام الثلاثه التي بعد قسم التصامُم. و «طرحتَ الشيء»: أي رميتَه. و يريد بذلك رميَ

---

۱. س: فعند.　۲. آس ۱: ـ و.　۳. مج ۲: كأنّما.

حُبَّ الدنيا عن قلبِه. و «الصعودُ» الذي أمر به هو الصعود في درجات الكمال حتى يصل إلى مرتبة اليقين و المشاهدة.

و **قوله:** «و إذا رأيت فاسجدْ»: يعني إذا وصلتَ إلى مقام المشاهدة فاستعملْ الخضوعَ و التواضع لا التبجّح و التيهَ؛ و «السجود» في أصل اللغة هو الخضوع و منه نقل إلى الفعل المخصوص في الصلاة.

و **قوله:** «فلعلّ بارئك يناجيك»: إنّما أتى بلفظة «لعلّ» لينبّه على أنّ المناجاة المذكورة ليست بلازمة عند الوصول إلى هذه المرتبة؛ و كيفيّة هذه المناجاة قد عرفته فيما سبق.

قال:

فصل ـ [٤]

جُلْ[۱] ببدنٍ غاب نفسُه! و اعتصمْ بكلمة تُقدِّسك! و قل لقومك: خذوا حِذرَكم و اتّقوا، فقد قَرُبَ المَوعِدُ! فإن لم تَنتهوا فإنّ عذاب الله آتٍ.

أقول: يريد بـ«غيبة النفس» هاهنا كونها غير مُنصِبة إلى بدنها بالكلية بل مُلتفّةٌ عنه إلى جانب القدس بحيث تكون في حال تحريكها إيّاه و تصرّفِها فيه متّصلةً بذلك الجناب، غير ممنوعةٍ من جهة البدن عنه.

و «الكلمة» يراد بها النفس المجرّدة و قد استشهد المصنِّف على ذلك في كتاب الألواح[۲] و غيره بما ورد في حقّ المسيح عليه السلام من أنّه «رسول الله و كلمته ألقاها إلى مريم»؛ و يحتمل أنّه أراد بـ«الكلمة» هاهنا النفسَ الفلكيّة أو العقلَ المجرّد أو الإيمانَ بكلمة الشهادة.

و **قوله:** «و قلْ لقومك»: يحتمل أن يكون أراد بـ«قومك» قواك البدنية؛ و يحتمل أن يريد به أصحابك من الناس. و «المَوعِد» هو الأجل؛ و المعنى بعد معرفة ذلك ظاهرٌ.

---

۱. مج ۱ (ظاهراً): خِل.

۲. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٤، ص ٤٨ با استناد به استعمال «كلمة» در مورد عيسى (ع): ﴿إنّما المسيح عيسى بن مريم رسول الله و كلمته ألقاها إلى مريم﴾ ـ نساء (٤): ١٧١ ـ و با صراحت در كلمة التصوف، همان مجموعه، ص ١١٠، فقره ١٩.

قال:

فصل ـ [٥]

أما و العادياتِ لفرطِ شوقٍ[١] دارتْ على أرجاء الكون، و نفوسٍ[٢] قصدنَ[٣] بقوة إلى ذُرى العرش، إنّ إنساناً[٤] لم يحاربْ بني جنٍّ ـ أوَوا إلى قُلّة طودٍ منعوا حق الله عز و جلّ ـ لم يعبر[٥] عن سِكَّته[٦] إلى درب الأزل، و لن يصل[٧] إلى ساحل العزّة! و لعلّ موجاً ـ هيَّجَه العاصفات سِراعاً ـ يختطفه، فغرق[٨] في تيار الغسق حيث لا عينٌ باصرةٌ تطرف[٩]، و لا قرينٌ ذو وُدٍّ[١٠] يُسامِر[١١]؛ فهنالك يلاقيه مقتُ السلاطة في هيبة لا معبرَ عنها للعابرين.

أقول: «العاديات» التي أقسم بها هي الأفلاك إذ هي التي تتحرك حولَ عالَم الكون و الفساد حركةً[١٢] شوقية. و «أرجاء» الشيء: حافّاته و جوانبه. و «النفوس» المذكورة في القَسَم هي الواصلة إلى جناب الجلال. و «ذروة» الشيء: أعلاه. و كأنّه أراد بـ«بني جنّ» القوى المدرِكةَ من باطن. و «القُلّة»: أعلى الجبل؛ و قلّة كلّ شيء: أعلاه؛ و رأس الإنسان قُلّة. و «الطود»: هو الجبل العظيم، فكأنّه شبّه الإنسانَ بالجبل و رأسَه الذي هو أعلاه بقلّة الجبل، و القوى المذكورة بجنّ أوَوا في تلك القلّة؛ لأنّ محلّ هذه القوى هو الدماغ فكأنّها أوتْ إليه و شُبِّهتْ بالجن لاستبطانها و وجوب توقّيها و كثرة تشكّلات مدركاتها بالأشكال المختلفة، كما هو فعلُ المتخيّلة منها. و «منعُها حقّ الله عز و جل» كنايةٌ عن أمرين:

أحدهما، أنّها لاتمكِّن الإنسانَ من إدراك وجود البارئ تعالى إلّا في الجهة و المكان، فكأنّها منعتْ حقَّه تعالى من التنزيه و التقديس.

و **ثانيهما،** أنّها تشغل النفس عن إخلاص التوجّه إلى الله سبحانه فهي مانعة عن تمام ما

١. مج ١: الشوق.
٢. مج ١: النفوس.
٣. ت: قصدت.
٤. آس ٢: + ما.
٥. آس ١: أن يعبر؛ مج ١: لن يعبر.
٦. مج ١: مسكنه. اگر «سِكّته» خوانده شود به معناى «راه» خواهد بود.
٧. مج ٢: أن يصل.
٨. مج ٢، آس ٢، ك: فيغرق.
٩. مج ١: تطرق.
١٠. مج ١: وَدّ.
١١. از «سمر»: شب سخن گفتن.
١٢. س: ـ حركةً.

يستحقّه من العبادة. و يحتمل أنّه كنّى بـ«المنع» المذكور عن الأمرين معاً، أو عن واحد منهما فقط. و من لم‌يحارب هذه القوى بقوّته العقلية لم‌يمكنه أن يدرِك عالم المجرّدات. و إلى هذا أشار **بقوله**: «لن يعبر عن سِكّته إلى درب الأزل»: أي لم‌يتجاوز[١] بإدراكه[٢] عالم الكون و الفساد إلى العالم الذي لايقبلهما بل هو أزلي أبدي. و «الساحل»: شاطىء البحر. و «الموج»: يحتمل أن يريد به موج الشهوات؛ و يحتمل أن يريد به حركات المتخيّلة و اضطرابها؛ و الأوّل أنسب. و «العاصفات الرياح»: يقال عصفت الريح: إذا اشتدّتْ. و «الغسق»: الظلمة في أوّل الليل. و لعلّه يشير بهذا الكلام إلى الذين قيل في تشبيه أعمالهم[٣]: **﴿كظلماتٍ فى بحرٍ لجّي يغشاه موجٌ من فوقه موجٌ، من فوقه سحابٌ ظلماتٌ بعضها فوق بعضٍ إذا أخرج يدهٗ لم‌يكد يراها و من لم‌يجعل اللهُ له نوراً فما له من نور﴾**[٤]: و قد تأوّل بعضهم ذلك أنّ «البحر اللجّي» هو الدنيا بما فيها من الأخطار المُهلكة و الأشغال المُردية و الكدورات المُعمية.

و «الموج» الأوّل، هو الشهوات الداعية إلى الصفات البهيميّة و الاشتغال باللذّات الحسية و قضاء[٥] الأوطار الدنيويّة.

و «الموج» الثاني، هو الصفات السبعيّة الداعية[٦] على الغضب و على كثير من الأخلاق المذمومة. و كون هذا هو «الموج الأعلى» هو لأنّ[٧] الغضب في الأكثر مستولٍ على الشهوات.

و «السحاب» هو الاعتقادات الخبيثة و الظنون الكاذبة و الخيالات الفاسدة التي صارت حجاباً عن معرفة الحق كمايحجب السحاب إشراق نور الشمس؛ و هذه كلها «ظلمات».

و كذا الشهوة و الغضب:

أمّا الشهوة، فلأنّ حبّ الشيء يُعمي و يصمّ.

و أمّا الغضب، فلأنّه غول العقل كما قيل.

و هذا التأويل قد اختاره **الإمام الغزالي** في بعض كتبه[٨].

---

١. آس ١: لم‌يجاوز. ٢. س: بإدراك. ٣. آس ١: + أو.
٤. نور (٢٤): ٤٠. ٥. ت: قضى. ٦. س، آس ١: الباعثة.
٧. س: أنّ. ٨. بر مأخذ آن دست نيافتم.

و نفوس الأشقياء إذا فارقت و انقطع عنها صور عالم الحس و لم‌يصل إليها نورُ القدس بقيتْ حَيِّرةً[١] في الظلمات مسلوبةَ القوى لا عين بها يبصر، و لا أذن بها تسمع، و بانقطاع النور عنها يتسلّط عليها الفزع و الهيبة و الخوف، لأنّها من لوازم الظلمة؛ و لهذا إذا أظلم جوهر الروح بغلبة الخلط السوداويّ[٢] كما في أصحاب الماليخوليا، استولت هذه الأشياء على مَن عرض له ذلك.

و «المسامرة»: هي الحديث في الليل. و «المقت»: هو البُغض. و «السلاطة»: هي القهر.

و جملة معنى الفصل بعد معرفة مفهومات مفردات ألفاظه لايخفى على من تحقّق الأصول المقرّرة في هذا الكتاب.

قال:

فصل ـ [٦]

إنّ سكينةً من رحمة الله لن تلحق إلّا نفساً فارقتْ أطلال[٣] ذوي إفكٍ عَتَوا[٤]، فأَنّتْ[٥] و رَنَّتْ و وقَفَتْ على رصدٍ، فرأتْ طيوراً[٦] صافّات حاضرات واقفات عند[٧] كوّة الكبرياء، فنادت بخفيّ ندائها: يا مُنجِي الهلكىٰ و يا غياث من استغاث! إنّ ذاتاً هبطتْ فاغتربتْ، و تذكّرتْ فاضطربتْ. فسارعتْ فمُنِعتْ. فهل إلى وصولٍ من سبيل.

أقول: «السكينة»: هو الوداع والوقار. و «الأطلال»: ما شخص من آثار الديار. و «الإفك»: الكذب. و كأنّه أراد بمفارقة الأطلال المذكورة ترْكَ البدن و تَخليَتَه. و عبرّ عن الحواس الباطنة و الظاهرة بـ«ذوي الإفك» لكثرة أغلاطها و تأديتها الشيءَ إلى العقل على خلاف ما هو عليه. و «عتوّها»: هو[٨] استيلاؤها على النفس و منعُها إيّاها عن الاتصال بعالمها.

---

١. س: متحيّرة؛ آس ١: محيّرة. ٢. آس ٢: السوادوي ٣. ت: ـ أطلال؛ مج ١: الأطلال.
٤. مج ١، ت: عتو. ٥. ت، مج ١، ك: فأنت. ٦. ت: طيور.
٧. ت، مج ١، مج ٢، آس ٢: عندها. ٨. س: ـ هو.

و **قوله**: «فأتت و رنت»: معناه فجائت و أدامت النظر؛ يقال: رَنا إلى الشيء رنواً: أي أدام النظر إليه؛ و لم أجد النسخ متفقة عليه بل وجدتُ في بعضها: «فأنّت و رنّت» من الأنين و الرنين. و في بعضها: «فآبت و دنت» من «الأوب» و «الدنوّ»؛ و كأنّ التصحيف وقع هاهنا لعدم الاطّلاع على غرض الكلام. و «الطيور الصافّات»: يشير بها إلى المجرّدات المتخلّصة من شبكة الأبدان و قد صرّح بذلك في كتاب الألواح[١].

و **قوله**: «إنّ ذاتاً هبطت فاغتربت»: يريد بـ«الذات» النفسَ[٢]؛ و هبوطُها و اغترابُها هو تعلُّقها بالبدن، فكأنّها هبطت من عالمها الذى هو عالم المجرّدات إلى عالم الأجسام الذي هو أدون في مرتبة الوجود فصارت في عالم الغربة.

و **قوله**: «و تذكّرتْ فاضطربتْ»: معناه تذكّرتْ عالَمَها فاضطربتْ بطريق سوقها[٣] إليه و ميلها إلى البدن.

و **قوله**: «فسارعت فمُنِعتْ»: أي سارعت إلى طلب الاتصال بذلك العالم فمنعتها القوى البدنية عن ذلك.

و بعد الإحاطة بمعاني هذه الألفاظ لايخفى معنى جملة هذا الكلام.

قال:

فصل ـ [۷]

نادى منادٍ من الملائكة التي حُفّتْ من حول عرش النور، أن[٤] يا أيّها التائهون في مَهمَة البوار، إنّ أبواب السماوات تُفتَّح في صبيحة كلّ جمعة طلعتْ شموسٌ عن مغاربها، فهلُمُّوا إلى الباب الأكبر[٥]! و حرِّكوا الذكرَ الحكيم! و قولوا: يا آخذ النواصي بدأتَ فتمِّمْ، خلقتَ فاهْدِ، قضيتَ فاعفُ، ملكتَ فاغفِرْ! يا واهب الحياة حقاً! ببابك عبدٌ من عبادك أتى من رجس الهيولى تائباً، أفيرجع من رَوحِك خائباً؟

---

۱. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٤، الأرواح، ص ٨٥: در معناى «و الطير صافّات» گفته است: «يشير إلى المجردات المتخلصة عن شبكة الأبدان».

۲. س: النفوس.

۳. ت، مج ۲: شوقها.

٤. آس ۲: ـ أن.

٥. مج ۲: بتذكير.

يا مَن غواشي نورُه أضائت الذواتِ الذاكراتِ. و طوالعُ مواهِبِه زيَّنَ الأرواحَ السائحات[١]. إنّ نفساً طلبتْك! فلاتردّها في انقلاب الناكسين! فارحمْ، و انصرْ و اعصمْ و أنت خير العاصِمين.

أقول: كأنّه يريد بـ«المناداة»: الإرشادَ و الهداية؛ و بـ«الملائكة»: المجرّدات؛ و «مهمة البوار»، كنايةٌ عن عالم الكون و الفساد؛ و «فتح أبواب السماوات»، كنايةٌ عن أنّ الخير مبذول من جهة العالم الأعلى و لا منع من هناك عن الاتصال به و الوصول إليه؛ و إنّما الامتناع عن ذلك هو من جهتنا فقط. و يحتمل أن يشير بـ«الجُمُعة» إلى «الجَمع» الذي يجري في كلام الصوفية، و هو إقبال النفس على الجنبة العالية دون الالتفات إلى الكثرة الجرميّة[٢]. و «الشموس»: لعلّه يريد بها النفوس؛ و «طلوعها عن مغاربها»: هو صدورها عن مبادئها أو تخلّصها عن الأبدان التي هي كالمغارب المانعة من ظهور فضائلها و كمالاتها كما يمنع المغربُ الشمسي ظهورَ نور الشمس و إشراقَه.

و **قوله:** «فهلّموا إلى الباب الأكبر»: أى توّجهوا إلى جهة الله تعالى؛ فإنّ ذلك من أعظم القربات الموصلة إلى سعادة الأبد خلافاً لأرباب الوسائط الذين عبدوا الكواكب و الأرواح العلوية و غيرها. و «الذكر الحكيم» هو كلام الله عزّ و علا.

و **قوله:** «أتى من رجس الهيولى تائباً»: أي تخلّص من الهيآت الرديّة و العقائد الفاسدة التي اكتسبتْها نفسه من مقارنة البدن. و «الذاكرات»: هي الملائكة أو كلّ ذي ذكر لله سبحانه أو لِوحْيِه ملكاً كان أو غيره. و «الأرواح السائحات»: جاز أن يريد بها النفوس الجائلة[٣] بحركتها كحركة[٤] الفكرية في جملة العالم أو النفوس المحرِّكة للأجرام السمائية حركة دوريّة شوقية و «انقلاب الناكسين» يحتمل أن يكون أشار به إلى التفات النفس نحو جهة البدن بعد ما كانت ملتفتة عنه إلى جانب القدس؛ و إن كان مثبتاً للتناسخ فلايبعد أن يريد به تعلّقها ببعض الحيوانات المنتكسة الرؤوس أو ببعض النباتات التي رؤوسها إلى التنكّس أكثر فإنّ النبات لمّا كان غير متنفس[٥] كان منكوس «الرأس» و هو أصله الذي في الأرض و

---

١. مج ١: السابحات. ٢. كلمة التصوّف، ص ١٣٥. ٣. س: الحامل.
٤. س: ـ كحركة. ٥. آس ١: المتنفس.

إذا قُطع بطلت قواه؛ و الحيوان الغير الناطق لمّا كان أتمّ منه صار رأسه من التنكيس إلى التوسط. و لكنّه ما استقام؛ و الإنسان لمّا فُضِّل عليهما صار رأسه إلى السماء و انتصبتْ قامتُه؛ فهذا أنسب ما حضرني من تأويل هذه الألفاظ الموضَّحة لجملة المعنى المقصود.

قال:

فصل ـ [٨]

إنّ الناشطاتِ عقد الناكثين، و الناهضات إلى أفق عِلّيّين، و كلّ مجتازٍ على «يَمّ قطرانٍ»، إن[١] لم يخوضوا على طربٍ مُطيِّرٍ و أُهبَّةٍ تامّةٍ عادلةٍ فيلتقمهم الحوتُ المظلَم و لن يشربوا[٢] بعده إلّا سُمومَ الأساوِد، و لا يُصيبهم نسيمُ مَهبِّ العاطرين و لذائذُ نغمات الفارقين.

أقول: يقال: نشطتُ: إذا عقدتُ؛ و أنشطتُ: إذا حلّلتُ؛ و «الناشطات» و «الناهضات» كلاهما يشير به إلى النفوس الإنسانية، سمّاها «ناشطاتٍ» باعتبارٍ و «ناهضاتٍ» باعتبارٍ آخر. و «يمّ القطران»: كأنّه يريد به الدنيا. و «الطرب المطيِّر» إشارة إلى كمال القوّة النظريّة. و «الأهبّة التامة العادلة» إشارة إلى كمال القوّة العمليّة بتحصيل الخُلق الذي يسمّى «عدالة». و كأنّ «الحوت المُظلَم» هو الشهوة و الغضب.

و قوله: «و لن يشربوا بعده إلّا سموم الأساود»: يشبه أن يشير به إلى آلام النفوس بعد المفارقة التي هي بسبب ما فيها من الهيآت الردية و العقائد الفاسدة، فإنّها قد شبّهت بالأفاعي و الحيّات الموذية.

و «نسيم مهّب العاطرين و لذائذ نغمات الفارقين»: إشارة إلى النعيم الأخروي أو إلى لَذّات النفوس بسبب اتّصالِها بعالَم القدس سواء كان ذلك حال المفارقة أو قبلها. و كان مراده بـ«الفارقين» الملائكةَ لكونها جائت بما يفرق بين الحق و الباطل؛ فإنّ بذلك فسّر ﴿فالفارقات فرقاً﴾[٣].[٤]

---

١. ت: إذا. ٢. ت: لايشربوا. ٣. مرسلات (٧٧): ٤.

٤. التفسير الكبير، ج ٣٠، ص ٢٦٥.

قال:

فصل ـ [٩]

قام هرمسُ يُصلّي ليلةً عند[١] شمسٍ في هيكل النور؛ فلمّا انشقّ عمودُ الصبح فرأى أرضاً تخسف بقُرى[٢] غضب الله عليها[٣]، فتهوي[٤] هوّياً، فقال: يا أبي! نجّني[٥] عن ساحة جيرانِ سَوءٍ! فنُودِي أن اعتصمْ بحبلِ[٦] الشُّعاع و اطلَعْ إلى شَرَفاتِ الكرسيّ! فطلعَ، فإذاً تحت قدمِه أرضٌ و سماواتٌ.

أقول: هذا من الرموز المُشكلة و يحتمل أنّه أراد بـ«انشقاق عمود الصبح»: ظهورَ أنوار المعارف؛ و بـ«الأرض»: البدنَ أو المادة مطلقاً؛ و بـ«القُرى»: النفوسَ المتعلّقة بالأبدان أو القوى الحالّة فيها؛ فكأنّه شبّه هذه بأهل القُرى و عبرّ بـ«القُرى»: عن أهلها كماورد: ﴿و سئل القرية﴾ أي أهلَ القرية؛ و أراد بـ«هُويِّها»: انحطاطَها عن المرتبة التي تستحقها بأصل فطرتها. و قد عرفت كيفية الانحطاط المذكور و سببَه. و يريد بـ«الساحة»: البدن؛ و بـ«جيران السوء»: القوى البدنية؛ و بـ«حبل[٧] الشعاع»: الوصلة إلى العالم العلويّ؛ و بـ«شرفات الكرسي»: عالمَ المجردات؛ و بـ«كون تحت قدمه أرضٌ و سماوات»: ارتفاعَه عن عالم الأجسام و الجسمانيات أرضِيّها و سمائِيّها. و قد حكى المصّنف في حكمة الإشراق[٨] عن أفلاطون، أنّه رأى عند التجرد أفلاكاً نورية و ذكر أنّها هي السماوات العلى التي يراها بعض الناس في قيامتهم يوم تُبدَّل الأرض غير الأرض و السماوات غير السماوات و برزو الله الواحد القهار[٩]. و لعلّ «الأرض و السماوات» التي ذكرها، هي من عالَم المُثل و لهذا ذكرهما بلفظ التنكير. و يؤكّد هذا الاحتمال ما ذكره في كتاب المطارحات[١٠] و هو أنّك إذا سمعتَ في أقوال القدماء وجودَ عالم مقداري هو غير العقل و النفس، فيه مدنٌ

---

١. آس ١: عيد. ٢. آس ٢: بقوى. ٣. آس ١: عليهم.
٤. مج ٢: فهوى. ٥. ت: نجّني؛ ك: نحّني (ساير نسخه‌ها بی‌نقطه است).
٦. ت: بجبل. ٧. ت: جبل. ٨. حكمة الإشراق، ص ١٦٢.
٩. اقتباس از سوره ابراهيم (١٤)، آيه ٤٨.
١٠. المشارع، طبيعيات، خطى، المشبرع الثاني ، فصل ٣: «في أحكام الأجسام و المحدّد و المكان».

لايكاد يحصى، من جملتها ما سمّاه الشارع [1] جابلقا و جابرصا. فلا تُبادرْ بالتكذيب، فإنّ السالكين يرونه و لهم فيه مآرب و أغراض، بل العريقة [2] من السَّحَرة و الكَهَنة فإن كذّبتَهم بحجة كذّبوك بالمشاهدة؛ فاسكتْ و اصبرْ فإن وصلتَ إلى كتابنا المسمّى بحكمة الإشراق ـ الذي ما سُبِقتُ إلى مثله ـ ربما تفهم منه شيئاً إن أرشدك معلّمُك و إلّا فكنْ مؤمناً بالحكمة.

و ممّا يدلّ على أنّ المُدن التي أشار إليها هي من عالم المُثل المعلّقة ـ التي سَبقت الإشارة إليها ـ هو أنّه في مسألة العلم من كتاب المطارحات [3] أيضاً، ذكر أنّ أجود مايعتمده الباحثُ قبل البحث عن حكمة الإشراق، الطريقةُ التي ذكرناها في التّلويحات ممّا جرى بيني و بين الحكيم [4] ـ إمام الباحثين **أرسطاطاليس** ـ في مقام جابرص حين تكلّم معي شبحه؛ و قد صرّح في التّلويحات بأنّ الذي جرى بينه و بينه في المسألة المذكورة إنّما كان في المنام الذي كلّ ما يُرىٰ فيه هو مُثلٌ معلّقةٌ كما ذكر في حكمة الإشراق.

و بالجملة، فحقيقة غرضه من هذا الفصل هو أشدّ إشكالاً عندي ممّا تقدّمه من فصول هذا المرصاد.

قال:

فصل ـ [۱۰]

بَرقَ بارقُ العزّة في سرّ عبدٍ قعدَ بمعزلٍ عن بَني جنسِه، غلَّقَ على نفسه بابَ حواسٍ مُدرِكاتٍ و خواطرَ و إراداتٍ و هُمومٍ مُهلِكاتٍ، يَقهر بذكر الله ما دَبَّ في ضميره من دبيب النِّمال التي هي مِثل الخيال؛ و عسى يَنقطع لِفَقْد المدد بالملال؛ و ما خَطرَ ببالِه من الإقدام على كثيرِ عددٍ من الأفعال؛ و لايشتغل [5] بغير ربّه؛ و يحسب نفسَه كأنّها فارقت الأقطارَ و الجهات و الأزمانَ و الأوقاتَ مُعلّقةً مجرّدةً

---

۱. ت، س: الشارح.

۲. العريقة: اصيل: المشارع: الفَرَهة. (از فرُه ـ يفرُه) به معناى ماهران و حاذقان.

۳. المشارع، ص ٤٨٤.

٤. قبلاً در همين جلد، متن كامل و شرح آن تحت عنوان «حكاية و منام» گذشت.

۵. آس ۲ (نسخه بدل): و لايستعين.

مفارقةً مخلَّصةً زماناً طويلاً؛ فإن دامت كذا فسيأتيها «بَرقٌ» ثم «حَرقٌ»[1] ثم «طَمسٌ» و هي مُعلَّقةٌ عند ذات الذوات بالمَرصَد الأعلى.

أقول: المقصود من هذا الفصل التحريض على «العزلة» و ذكر فوائدها و ما ينبغي للمعتزل أن يعتمد فيها.

و «البرق» و «الحرق» و «الطمس» هي مصطلحاتُ الصوفية و كلها ترجع إلى سقوط شعورِ النفس عمّا سوى[2] محبوبها؛ و إنّما تختلف بالشدة و الضعف و أشدُّها هو الطمس.

و «ذات الذوات»: يحتمل أن يريد به الواجب لذاته، و يحتمل أن يريد به المعلول الأوّل، و يحتمل أن يريد به العقل الذي هو مبدأ النفوس الإنسانية؛ فإنّ لكلّ واحد من هذه المحامل الثلاثةِ وجهاً غير بعيد.

قال:

فصل ـ [۱۱]

إنّ طائفةَ الله تألّهتْ فتعظّمتْ، و تقاطعتْ فتواصلتْ، و جاوزتْ غيرانَ[3] جبَلَي بني الأخياف إلى جبَلَي شرقٍ أصغر و شرقٍ أكبر؛ و ثَمَّ[4] باب الأبواب؛ أيُّ نَسَمَةٍ سَمتْ إليه أخذَتْها أعينُ اللهِ و اتَّقَدتْ فيها شُعلةٌ جَذّابةٌ فشبَّتْها[5]؛ و هنالك انمَحق المستغرَقون لله[6] كلمةٌ! هذا شأنها في المتزعزعين.

أقول: قوله: «و تقاطعت فتواصلت»: يحتمل أن يريد به أنّها تقاطعت في هذا العالم بالعزلة و الخلوة، فتواصلتْ في العالم العلوي بتعاكسِ أنوارها على الوجه الذي سبقت الإشارة إليه.

و قوله: «و جاوزت غير أنّ جبلي بني الأخياف إلى جبلي[7] شرق أصغر و شرق اكبر»؛ جاز أن يشير به إلى تجلّيها للقوى المدرِكة و المحرِّكة و اتّصالها بعالَمَي النفوس و العقول.

---

۱. آس ۱: + ثم خلس. ۲. ت: بما سوا. ۳. ك: غِير أنّ.
٤. آس ۱: تمّ. ٥. آس ۱: فنسبتها؛ مج ۱: (بی نقطه، شاید) فسببّتها.
٦. مج ۱: الله. ۷. س: جبل ... جبل.

و «الغيران» جمع «غار» و هو كالكهف في الجبل؛ و كأنّ مرادَه بها في هذا الموضع بطونُ الدماغ و غيرها من محالّ القوى البدنية. و «الجبلان» المذكوران أوّلاً، يحتمل أن يريد بأحدهما محل القوى المدرِكة، و بالآخر محل القوى المحرِّكة؛ و «الأخياف»: المختلفون، و منه يقال: «الناس أخياف». و أمّا «الجبلان» المذكوران ثانياً، فقد يجوز أن أراد بجبل «الشرق الأصغر» عالمَ النفوس السمائية، و بجبل «الشرق الأكبر» عالمَ العقول المجرّدة بالكلّية؛ و لايبعد أن يريد بـ«الأصغر» منهما القوة العملية، و بـ«الأكبر» القوّة النظريّة.

و **قوله**: «و ثمّ باب الأبواب»: يحتمل أن يريد به العقلَ الأخير الذي هو علّة نفوسنا و مُكمِّلُها؛ و ربّما أراد به العقلَ الأوّل؛ إذ[1] جميع العقول أبواب يلجها السالكون إلى الله تعالى؛ و هذا العقل هو الذي يُسلَك من كلّها إليه، و منه إلى القيوّم نورِ الأنوار عزّ سلطانه. و أمّا ما ذكره بعد ذلك، فـ«النسمَة»: هي النفس، و «سمُوُّها»: ارتقاؤها و توجّهها إلى الجنبة العالية؛ و «أعين الله» هي المجرّدات؛ و «الانمحاق»: هو من قبيل «الطمسِ» المقدّمِ ذكره؛ و «الكلمة» هي النفس على ما عرفت.

و كلّ هذه من الرموز التي يشكل عَلَيّ[2] مقصودُه منها؛ و أكثر ما ذكرتُه في شرح الفصول المذكورة من أوّل المرصاد إلى هاهنا إنّما هو من طريق الحدس و التخمين و الأخذِ بالمناسبة و الاحتمالِ من غير جزم و قطعٍ أنّ ذلك هو مراد المصنّف؛ و ما بقي من ألفاظ منها لم‌أشرحها فذلك لعدمِ اطلاعي على وجه مناسبٍ يمكن حملها عليه؛ و لولا أنّ تَركي شرحَ باقيها غير موافق لغرضِ السادة الملتمِسين، لَما كنتُ شرحتُه[3]؛ على أنّ ما ذكرتُه و إن لم‌يتحقّق مرادُ صاحب الكتاب من بعضه، هو غير منفكّ من فوائد؛ و ربّما كان مُطرِقاً لبعض المتفكّرين فيه إلى الوقوف على حقيقة الغرض المقصود منها أو من بعضها، إن لم‌يكن ما أوردتُه في شرحها هو حقيقة ذلك الغرض؛ و كذلك الحال في شرح خطبة الكتاب و ما يجري مجراها من الألفاظ المورَدة في خطابيّاته الرمزيّة.

و جميع هذه الفصول جاريةٌ على قانون الخطابة ليس فيها بحث برهاني.

---

۱. ت: انّ.　　۲. س: العثور.　　۳. ت: + و.

و غرضه منها: الترغيبُ في العلم، و التحذيرُ من غوائل الدنيا و آفاتِها، و الحضُّ[١] على[٢] الزهد فيها، و التشويقُ إلى العالَم الأعلى، و التنبيهُ على الطرق الموصِلة إليه و كيفيةِ قطع العلائق المانعة عنه، و الإشارةُ إلى بعض مقامات الواصلين في البهجة و القُرب من معدِنِ الكمال، و غيرُ ذلك ممّا هو من هذا الأسلوب.

و مَن تحقَّقَ الأصولَ السالفة ـ مِن ذوي الحدس القَوي المائلين إلى الجناب الأعلى فطرةً أو اكتساباً ـ صارت هذه الخطابيات أو بعضُها في حقّه جاريةً مجرى البرهانيات الموقِعة لليقين. و هذا هو فائدة ذكرِها للخواصّ، و مجرّدُ الظن و الإقناع هو فائدة ذكرِها للعوام.

قال:

فصل ـ [١٢]

اعلمْ ـ رحمَك الله ـ أنّه لمّا انتهى كلامُنا إلى هاهنا، و حان وقتُ الاقتصار، فجديرٌ بنا حُسنُ توصيةٍ:

لاتُضيِّع عمرَك فإنّك لن تجده بعد فواته.

اِصبِرْ صبرَ الرجال؛ و لاتعوِّدْ نفسك بأخلاق ربّات الحجال.

و اعلم أنّ الحكماء الكبار ـ منذ كانت الحكمةُ خطابية في الزمان السابق مثل والد الحكماء أب الآباء هرمس و قبله آغاثاذيمون و أيضاً مثل فيثاغورس و أنباذقلس[٣] و عظيم الحكمة[٤] أفلاطون ـ كانوا أعظم قدراً و أجلّ شأناً من كلّ مبرّزٍ في البرهانيّات نَعرفه[٥] من الإسلاميّين؛ و لايغرّنك استرسال هؤلاء مع فيثاغورس، فإنّ هؤلاء القوم ـ و إن فصّلوا و دقّقوا[٦] ـ ما اطّلعوا على كثيرٍ من خفيّات سرائر الأوّلين سيّما الأنبياء منهم. و الاختلافات إنّما وقعتْ في التفاصيل. و أكثر كلام القوم على الرموز و التجوّزات[٧]، فليس من الواجب الردُّ عليهم. و قد

---

١. مج ٢: الحرص.
٢. س: ـ على.
٣. ت، ك: أنباذاقلس.
٤. آس ١: الحكماء.
٥. مج ١، آس ٢: تعرفه.
٦. مج ٢: وصلوا و وقعوا.
٧. مج ٢: التجويزات.

اتّفق الكلّ على ما ينبغي في الآخرة من عِلم الواحد الحق، و ما يليه من العقول و النفوس و المعاد للسُّعداء. فعليك بالرياضة و الانقطاع [۱] لعلّك تنال ممّا نالوه [۲].

و قد حكى الإلهي أفلاطون عن نفسِه فقال ما معناه:

«إنّي ربما خَلَوتُ بنفسي، و خلَعتُ بدني جانباً، و صِرتُ كأنّي مجرّدٌ بلا بدنٍ، عَرِيٌّ عن الملابس الطبيعيّة، بريٌّ عن الهيولى، فأكون [۳] داخلاً في ذاتي [۴]، خارجاً عن سائر الأشياء، فأرى في نفسي من الحُسن و البهاء و السَّناء و الضِّياء و المحاسن العجيبة الأنيقةِ ما أبقى متعجّباً؛ فأعلمُ أنّي جزء من أجزاء العالَم الأعلى الشريف» في كلام طويل.

و حكى المعلّم الأوّل عن نفسه هذه الأنوارَ العظيمة.

و قد اتّفق كلُّهم على أنّ مَن قدرَ على خلعِ جسده، و رفضِ حواسّه صعدَ إلى العالَم الأعلى.

و اتّفقوا على أنّ هرمس صعد بنفسه إلى العالَم الأعلى، و غيره من أصحاب المعارج.

و لايكون الإنسان من الحكماء ما لم‌يحصل له ملكةُ خلعِ البدن و الترقّي [۵]؛ فلاتلتفِتْ [۶] إلى هؤلاء المتشبِّهة بالفلاسفة، المخبَّطين الماديّين، فإنّ الأمر أعظم ممّا قالوا.

و طرائق هؤلاء منها خفيّةٌ لشرفِها و عظمتِها، و منها ظاهرةٌ.

أقول: معاني هذا الفصل بيّنةٌ لا إشكال فيها عند من أتقن ما سلف.

و مثال رموزِ الأقدمين و تجوّزاتِهم ما حكاه المصنّف في كتاب المطارحات [۷] و هو أنّه قد يجري في كلامهم أنّ النفس أخطأت و هبطت فراراً من غضب الله مع علمِهم أنّ في عالم

---

۱. ت: بالرياضات و الانقطاع؛ مج ۲: بالرياضات و الانقطاعات.
۲. مج ۱، ك: نالوا.
۳. مج ۲: و أكون.
۴. آس ۱: ذات.
۵. آس ۲ (نسخه بدل): التوقّي.
۶. ك: فلايلتفت.
۷. طبيعيات المشارع، خطى، مشرع چهارم در نفوس، فصل نهم (يک فصل كوچک به آخر كتاب مانده): «أمّا ما قد يجري في كلامهم أنّ النفس «أخطأتْ و هبطتْ فراراً من غضب الله ...».

القدس لا تصوُّرَ لِسنوح خطيئة أو اقتراف معصيةٍ و لاتطرُّقَ إليه لِمستحدثات[١] آثار الحركات:

و تُأَوَّلُ «خطيئتُها» بحصولها عن مبدئها ناقصةً في جوهرها، و «هبوطُها» بإعراضِها عن المفارق بالعلاقة البدنيّة، و «فرارُها من سخط الله» تشوّقُها[٢] إلى تدبير البدن ليزول عنها النقص.

و من رموزهم ما يُحكى عن بعض المشرقيين[٣] أنّ الظلمة حاصرتْ النورَ مدةً و حبسته، ثم أمدَّته الملائكةُ فاستظهر على «أهرمن» الذي هو الظلمة، فقهر الظلمةَ[٤]، إلاّ أنّه أمهلها[٥] إلى أجل مضروب و أنّ الظلمة حصلتْ عن النور لفكرة رديّة:

و تأويلُه أنّ أصل هذا الحديث كان عن «النفس»: فإنّها جوهرٌ نوراني، و «الظلمةُ»: هي القوى البدنية، و «الحصارُ[٦] و الحبسُ»: تسلطُ القوى عليها، و «جذبُها النفسَ إلى العالم السفلي و مددُ الملائكة»: مصادفةُ توفيق القدَر بإعداد النفس لإشراق علويّ و خروج إلى الفعل، و «الإمهالُ إلى أجل مضروبٍ»: بقاءُ القوى إلى[٧] الموت، و «الفكرةُ الرديّةُ»: ميلُ النفس إلى الأمور المادية.

و ما يحكى عنهم مثل أنّ النفس نارٌ أو شرر أو هيئة أو جزء من الممتزجات، أو المبادئ عددٌ مّا إذ الأصل من واحد و الرجوع إلى واحد، و الأرض قبل السماء و السماء دخان أو بخار أو خفيفة أو مركّبة من العناصر أو أصل العناصر ماء أو هواء أو غير ذلك ممّا يجري مجراه، فكلّه من قبيل الرموز و له محامل صحيحة. و الردّ يتوجّه فيه على ظواهر أقاويلهم لا على مقاصدهم و لا ردّ على الرمز[٨].

---

١. ت، مج ٢: المستحدثات. بر اين مبنى عبارت چنين است: لاتطرُقُ إليه المستحدثات.

٢. ت: لشوقها؛ مج ٢: بشوقها.

٣. المشارع، نسخه خطى، بعد از مطلب قبلى؛ الملل و النحل، ج ١، ذيل «مانويه»، ص ٢٩٢.

٤. ت: ـ مدةً و حبسته ثم أمدته الملائكة فاستظهر على أهرمن الذي هو الظلمة فقهر الظلمة.

٥. ت: أهملها. ٦. ت: انحصار. ٧. س: بعد.

٨. اين مفهوم كه «ردّ» بر رمز نيست، سخن سهروردى است كه مكرر در آثار خويش آورده است از جمله در مقدمهٔ حكمة الإشراق، ص ١٠.

قال:

فصل ـ [١٣]

الصوفيّة و المجرّدون من الإسلاميّين، سَلَكوا طرائق أهل الحكمة، و وَصَلوا إلى ينبوع النور، و كان لهم ما كان؛ و مَن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور.

أقول: «الصوفي» هو الذي اجتمع فيه جميع الملكات الشريفة التي يذكر في الفصل الذي يلي هذه. و «ينبوع النور» هو المبدأ الأوّل الحق كما تعلم. و إذا كان هو[١] منبع الأنوار كلّها فبالحري أن يَعتقد كلُّ من رسخ في قلبه الإيمانُ بالتوحيد أنّه لا نور إلّا من نوره و لا هداية إلّا منه و هو معنى الآية المذكورة.

قال:

فصل ـ [١٤]

و كانوا قد يشغلون المريدين بالذكر الدائم و تركِ الإحساس و الحركات و القعودِ في الزاوية و قطعِ كلّ خاطرٍ يَجرّ إلى هذا العالَم، و هكذا، إلى أن تحصل لهم الأمور.

و من الطرائقِ:

[١] العبادةُ الدائمةُ مع قراءة الوحي الإلهي.

و [٢] المواظبةُ على الصلَوات في جُنح اللّيل و الناسُ نيامٌ.

و [٣] الصومُ، و أحسنُه ما يؤخّر فيه الإفطارُ إلى السَّحرِ لتقعَ العبادةُ في الليل على الجوع.

و [٤] قراءةُ آياتٍ في الليل مُهيِّجةٌ لرقّةٍ و شوقٍ.

و ينفعهم:

[١] الأفكارُ اللطيفة.

---

١. مج ٢: ـ هو.

و [٢] التخيّلات المناسبة للأمر القدسي ليتلطّف سرُّهم و هذا له مدخلٌ عظيم.

و [٣] كذا الغلبة [١] اللطيفةُ.

و [٤] النغمةُ الرخيمة.

و [٥] الوعظُ عن قائل زكيّ.

فأوّل ما يبتدىء عليهم أنوارٌ خاطفةٌ لذيذة سَمَّوها «الطوالع» و «اللوائح»، و هي كلَمعةِ بارقٍ سريعةِ الانطواء؛ ثمّ يُمعنون في الرياضة إلى أن يكثر عليهم ورودُها لِملكةٍ [٢] متمكّنةٍ، و قد يَخرج عن اختيارهم هجومُها؛ ثم بعد ذلك يَثبت الخاطفُ؛ و عند ثَباتِه [٣] تسمّى «السكينة»؛ و عند التوغُّل [٤] في الرياضة تصير ملكةً [٥]؛ ثمّ بعد ذلك يحصل لهم قوةٌ [٦] عُروجٍ إلى الجَناب الأعلى.

و مادام النفس مبتهجةً [٧] باللَذّاتِ من حيث هي اللَذّاتُ، فهي بعدُ غيرُ واصلةٍ. و إذا غابت عن شعورِها بذاتها و شعورِها بلَذّاتِها، فذلك الذي سمَّوه «الفَناء»؛ و إذا فنيتْ عن الشعور فهي باقيةٌ ببقاء الحق تعالى؛ و قد سبقت إشارة إلى الاتّحاد.

و ثَمَّ مقامٌ [٨] آخر في الفناء و هو «الفناء في الخلسة»؛ و هو أقرب الحالات إلى الموت؛ و ربّما سمّاه بعض الصوفية «مقام الخُلّة [٩]» و أشار إليه أفلاطون؛ و هذا غير الفناء الذي قد يجتمع مع التحريك البدني المشهور.

أقول: قد جمع في هذا الفصل بين ذكرِ الطرقِ المُوصِلة إلى العالم القدسي و بين ذكرِ درجات الواصلين إليه و هم «العارفون». و أراد بـ«المريدين»: الحاصلين في أوّل درجات العرفان إذ «الإرادة» هي أوّل درجات حركات العارفين و هي مبدأ حركة السرّ [١٠] إلى العالم

---

١. آس ١ (نسخه بدل): العبارة، (به نظر مصحّح اين لفظ مرجّح است)؛ در نسخهٔ «آس ١»، در شرح: «العلية» و نسخه بدل: «الغلبة» بكار برده شده است.

٢. همهٔ نسخه‌ها چنين است. اما «كملكة» مناسب‌تر است.

٣. آس ١: ثباتها.

٤. ت: التواغل.

٥. اين عبارت قرينه روشنى است كه در دو سطر بالا «كملكة» مناسب‌تر است.

٦. آس ١: فيه.

٧. ك: مبتهجةً.

٨. آس ١: فناء.

٩. احتمالاً مقصود ابوطالب مكّى است در قوت القلوب، چاپ قاهره، جزء ٣، ص ١١٢.

١٠. ت: الشرّ.

القدسي طلباً لنيل رَوح الاتّصال به؛ و من المعلوم أنَّ هذه الحالة لاتعتري إلّا بعد الاستبصار ـ إمّا باليقين البرهاني أو بالعقد التقليدي ـ أنّ سعادةَ الإنسان التي هي غاية كمالاته لاتحصل إلّا بذلك الاتصال؛ و طالبَ الشيء لابدّ و أن يُعرِض عمّا يعلم أنّه يُبعِّده عنه، و أن يُقبِل على ما[١] يعلم أنّه يُقرِّبه إليه؛ فطالبُ هذا الاتصال لابدّ له من هذين الأمرين.

و إذا عرفت هذا **فقوله**: «و كانوا قد يشغلون المريدين بالذكر الدائم»: فاعلم أنّ «الذكر الدائم» هو من الأعمال المقرِّبة إلى الاتصال و لهذا الذكر مراتب:

فأوّلها، ذكر اللسان فقط.

و **ثانيها**، ذكر القلب إذ[٢] كان القلب يحتاج إلى المراقبة حتى يحضر مع الذكر و لو ترك و طبعه لاسترسل في أودية الأفكار.

و **ثالثها**، أن يتمكّن الذكر من القلب و يستولي عليه بحيث يحتاج إلى تكلّف في صرفِه[٣] عنه إلى غيره كما كان محتاجاً إلى تكلّف في قراره معه و دوامه عليه.

و **رابعها**، أن يستمكن المذكور من القلب و يستولي عليه[٤] و ينمحي الذكر و يخفى.

و ما ذكره بعد ذلك إلى **قوله**: «و هكذا إلى أن تحصل لهم الأمور»: يشير به الى الإعراض عمّا يُبعِّد عن الجنبة العالية. و قد سبق أنّ المبعِّد[٥] عنها هو الاشتغال بالبدن و أنّ الاشتغال به إمّا أن يكون إدراكاً، و[٦] إمّا أن يكون تحريكاً؛ و الإدراك إمّا بالحس الظاهر، أو بالحس الباطن، فيجب على طالب الاتّصال المذكور ترك هذه الثلاثة.

و قد تضمَّنَ كلامُه الإشارةَ إلى جميعها: أمّا إشارته إلى ترك الاشتغال بالحواس الظاهرة و التحريكات فظاهرةٌ[٧]؛ و أمّا إشارته إلى ترك الاشتغال بالحواس الباطنة، فلأنّ قطع كلّ خاطر يجرّ إلى هذا العالم لايتمّ إلّا بترك استعمالها.

و «الخاطر» مطلقاً هو ما يرد على النفس من السوانح الداعية إلى أمرٍ مّا، كان متعلقاً بالجنبة العالية، أو السافلة[٨].

---

١. ت: عمّا.　٢. س: إذا.　٣. س: صوفية.

٤. مج ٢: ـ بحيث يحتاج إلى تكلّف في صرفِه ... من القلب و يستولي عليه.

٥. مج ٢: البعد.　٦. مج ٢: ـ إمّا أن يكون إدراكاً، و.

٧. آس ١: فظاهر.　٨. كلمة التصوّف، ص ١٣٢.

و لمّا أشار إلى ترك مايبعِّد عن المطلوب، عاد إلى ذكر جملة من[١] المقرِّبات إليه المُعينة على ترك المبعِّدات عنه.

و القصد من «العبادة» المذكورة للمُريد هو رياضة هِمَمه و قوى نفسِه الخيالية و الوهمية ليجرّها بالتعويد، عن الميل إلى العالم الجسماني و الاشتغال به، إلى العالم العقلي مشيِّعة إيّاه عند توجّهه إلى ذلك العالم، و لتصير تلك القوى معوَّدة لذلك التشييع؛ فلاينازع العقلُ و لايزاحم السرَّ حالة المشاهدة العلوية؛ و كما ينحدر من معارف النفس آثار إلى الجوارح فكذلك يرتفع من أحوال الجوارح آثار إلى النفس؛ و هذا هو فائدة «الصلاة» و سرّها.

و أمّا سرّ «الصوم» فهو كسرُ جميع الشهوات التي هي آلة الشيطان. و لهما عدة فوائد ليس هذا موضع ذكرها.

و «الأفكار اللطيفة»، هي المعتدلة في الكمية و الكيفية الكائنة في الأوقات التي لاتكون الأمور البدنيّة شاغلةً للنفس عن الإدراك العقلي. و تلك الأمورُ هي كالامتلاء و الاستفراغ[٢] المفرطَين و غيرهما.

و «تلطيف السرّ»، هو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال؛ فإنّ مناسبة السرّ مع الشيء اللطيف لايمكن إلّا بتلطيفه[٣]؛ و «لطف السرّ»، عبارة عن تهيّوئه لأن يدرِك الصورَ العقلية بسرعةٍ، و لأن ينفعل عن الأمور الإلهية بسهولةٍ.

و «الغلبة اللطيفة» هي المعتدلة، و قد ذكر في حكمة الإشراق[٤] أنّ مَن قدر على تحريك قوّتَي عزِّه و محبتِه، تتحكّم نفسُه على الأشياء بحسب كلّ قوّة فيما يناسبها لا غير. و ذكر في المطارحات[٥] أنّه إن كان الغالب على جوهر النفس الأمرُ القهريّ فتقع الشروق على وجه يغلب فيه حصّة الأمور القهرية من السمائيات و أرباب طلسماتها فيكون المعنى الذي تسمّيه الفهلويةُ «خرّه» ممّا يأتى في الشهب النورانيّة أثرُه في القهر، فيصير صاحبُه شجاعاً غالباً[٦] قاهراً، و إن كان الشروق الذي يأتي في الشهب القدسيّة من الأنوار الروحانية بحسب استعداد النفس من جهة عشقه و محبته[٧] فيكون «الخرّة[٨]» السارى أثرُه في أسعاد صاحبه،

---

١. آس ١: ـ من.
٢. آس ١: الاستغراق.
٣. مج ٢: لايمكن أن يتطلفه.
٤. حكمة الإشراق، ص ٢٥٦.
٥. المشارع، ص ٥٠٤.
٦. س، آس ١، مج ٢: غلاباً.
٧. ت: عشقيه و محبته؛ آس ١: عشقية و محبية.
٨. ت: الكرة.

بأمور لطيفة و ميلِ النفوس و عشقِها له و تعظيمِ الأمم له؛ لأنّ الألق الساري إليه من أرباب طلسمات سعديّةٍ معظمةٍ معشوقةٍ؛ و إن اعتدل و كثر فيه حصة هيآت النور بواسطة السيّد النيّر الأعظم، فيكون مَلِكاً مُعظماً صاحب هيبة و عِلم و فضيلةٍ و إقبالٍ؛ و هذا و حده يسمّى «كيان خرّه».

و إذا تمّ هذا كان من أشرف الأقسام لِما فيه من الاعتدال النوري.

و لعلّه أشار بـ«الغلبة» هاهنا إلى ما ذكره في الكتابَين المذكورين. و لايبعد أن يكون لفظة «الغلبة» غلطاً وقع من النسّاخ، فإنّي أجد مناسبتها للرياضات المذكورة في هذا الموضع بعيدة[١].

و «النغمة الرخيمة» هي الرقيقة الليّنة يقال: «كلام رخيم» أي رقيق. و فائدة ذلك هو أنّ «لين الصوت» يكسب النفسَ هيئةً يُعِدّها نحو المسامحة[٢] في القبول، و «شدّتُه»[٣] يكتسبها[٤] هيئة يُعِدّها[٥] نحو الامتناع عنه؛ و للنغمات تأثيراتٌ مختلفة في النفس، و لهذا يستعملها الخطباء في إيقاع الإقناعات[٦] المطلوبة بحسب تلك المناسبات، و الأطبّاء في معالجة[٧] الأمراض النفسانية؛ إذ كان كلّ صنف منها يناسب صنفاً من الهيآت النفسانية؛ و يدلّ على ذلك التجربة و الاعتبار.

و إنّما اشترط في الوعظ أن يكون «عن قائل زكيّ»، لأنّه لو لميكن زكيّاً لكان فعله يكذب وَعْظَه إذ يغلب في الظن أنّه لو كان معتقداً لصدقِ كلامِ نفسِه لكان أولى بأن يتّعظ به[٨] من الغير؛ و لهذا قلّ ما ينجَع وعظُ مَن لايكون متّعظاً؛ و كونُ الواعظ «زكياً» لا شكّ أنّه كشهادةٍ تؤكِّد صِدقَه؛ و أيضاً، فإنّ «الزكي» يقصد بوعظه نفع المستمعين، فربّما[٩] كان إيثاره لذلك[١٠] سبباً لحصوله على الوجه الذي عرفت، بخلاف مَن ليس بزكيّ فإنّه في الأكثر إنّما

---

١. به همين لحاظ بنظر مصحّح كلمهٔ «العبارة» در نسخهٔ «آس ١» آمده و در پاورقِ متن نقل شد مرجّح است.

٢. ت: المسامتة. ٣. ضمير به «صوت» برمی‌گردد.

٤. آس ١، ت: بكسبها؛ س: ـ هيئةً يُعِدّها نحو المسامحة في القبول و شدّته يكتسبها.

٥. ت (در هر دو مورد): بعدها؛ آس ١، بی نقطه است و اين بنده «يُعِدّها» خوانده و ضبط كرده‌ام.

٦. آس ١: الإقناعيات. ٧. مج ٢: معالجات. ٨. س: ـ به.

٩. س: و ربما. ١٠. مج ٢: كذلك.

يقصد بالوعظ حظَّ نفسِه من الأمور الدنيويّة و ليس لنفسه من الالتفات إلى جهة القدس ما يقتضي لها أن تكون مؤثّرة في غير بدنها هذا التأثير.

و هذا آخر ما ذكره من الطرق الموصِلة إلى جناب الحق.

[إشارة الى درجات الواصلين]

و أمّا درجاتُ الواصلين إليه، و كيفيّةُ ترتّبِهم في مدارج سعاداتهم، و ما يعرض لهم في درجاتهم، فقد تكلّم فيه من هاهنا إلى آخر الفصل. و قد رتّب درجات الوجدان و الاتصال على تسع مراتب و لايخفى عليك تعدادها عند التأمّل.

و قوله: «و مادام النفس مبتهجة باللَذّات من حيث هي اللَذات فهي بعد غير واصلة»: يريد أنّ النفس إذا فرحت بما نالها من أثرِ الحق كان لها نظرانِ: نظرٌ إلى الحق الذي ابتهجت به، و نظرٌ إلى ذاتها المبتهجة بالحق، فليست مقبلةً بكلّيتها على الحق فلايكون قد حصل لها إليه وصولٌ تامٌّ حقيقي.

و قوله: «و إذا غابت عن شعورها بذاتها و شعورها بلذّاتها فذلك الذي سمّوه الفناء»: فاعلم أنّ هذا لاينافي ما ثبت من كون النفس لايغفل عن ذاتها، و أنّ حقيقتها أنّها مُدرِكة لذاتها، و إن كان ظاهر اللفظ يدلّ على منافاته له؛ فإنّ المراد بـ«الغيبة» المذكورة أنّها لاتلحظ ذاتها إلّا من حيث هي لاحظة، و اللاحظ من حيث هو لاحظٌ إذا لحظَ كونَه لاحظاً فقد لحظَ نفسه؛ و الملاحظة المنفيّة هي ملاحظة النفس لذاتها لا من هذه الحيثية كما تلحظ ذاتها من حيث هي ملتذّة و مبتهجة، فإنّ ذلك و إن كان بسبب الحق فهو إعجابٌ و تيهٌ و تبجّحٌ[1]؛ و الحالة التي يعبِّر عنها العارفون بـ«الفناء» هي أن لايحسّ الإنسان بشيء من ظواهر جوارحه، و لا من الأشياء الخارجة عنه، و لا من العوارض الباطنة فيه، بل يغيب عن جميع ذلك و يغيب عنه جميع ذلك ذاهباً إلى ربّه أوّلاً، ثم ذاهباً فيه آخِراً؛ فإن خطر له في أثناء ذلك أنّه قد حصل له الفناء المذكور فذلك شوبٌ و كدورة، بل كمال «الفناء» أن يفنى عن الفناء؛ و قد يعرض مثل هذه الحالة بالإضافة إلى بعض محبوبات هذا العالم كجاهٍ أو مالٍ

---

١. تبجّح: شيفتگی.

أو معشوقٍ بشريٍّ؛ و قد يصير الإنسان مستغرَقاً لشدّة الغضب بالفكر في عدوّه[١]، و لشدةِ شهوته بالفكر في محبوبه، حتى لايبقى فيه متَّسَعٌ لشيء أصلاً. فيُخاطَبُ فلايفهم، و يجتاز بين يديه مجتازٌ فلايراه، و هو في هذا الاستغراق غافلٌ عن كلّ شيءٍ و عن الاستغراقِ أيضاً؛ و لو التفت إلى «الاستغراق» لكان مُعرِضاً عن المستغرَق به؛ و هذا من الأمور التي يجدها الإنسان من نفسه. و العارف مادام لايزول عنه النظر إلى العرفان فهو بعدُ[٢] متوسطٌ حتى ينسى العرفانَ في جلال المعروف.

و **قوله**: «و قد سبقت إشارة إلى الاتحاد»؛ يشير بذلك إلى أنّه قد سبقت الإشارة إليه في «الحكاية و المنام» التي في مورد التجريد. و كما أنّ شدّة العلاقة التي بين النفس و البدن مع كون النفس ليست في البدن توجب الإشارةَ إليه بـ«أنا» حتى أنّ أكثر النفوس نسيتْ أنفسَها و ظنّتْ أنّ هويّاتِها هي البدنُ، فكذلك لا مانع عن أن[٣] تحصل مع المبادئ للنفس علاقةٌ شوقيّة عشقية يمحو عنها الالتفاتَ إلى شيء[٤] يشير إلى مبدئها بـ«أنا» إشارة روحانية، كما قد يحكى ذلك عن بعض العارفين.

و تفاصيل أحوال الواصلين لا سبيل إلى حصرها و تفهيمها و كذلك أنواع رياضاتهم؛ و القدر الذي يتضمّنه هذا الفصل هو جُمَلها و أصولها دون تفاصيلها و فروعها.

قال:

فصل ـ [١٥]

قال صاحب التوحيد في مقام التجريد: ما[٥] أنطقَ برهانَكم ـ يا أهل الحكمة ـ و أوضحَ بيانَكم[٦]! لقد كشفتم الغِطاء عمّا صار القلوب فيه صَرعىٰ! و أتيتم على جميع ما يُحتاج إلى معرفته في حال البدْوِ و الرُّجعي! فسَقْياً لنفوسٍ هذه آثارُها، و عقولٍ من الحق شعارُها و دِثارُها، و[٧] إلى الله مَسيرُها[٨] و مَطارُها! لقد أظهرتم بأبيَنِ

---

١. ت: غدوة. ٢. آس ١: ـ بعد. ٣. آس ١: ـ أن.
٤. س: + بحيث. ٥. مج ٢: أما. ٦. مج ٢ (ناخوانا ظاهراً): لشأنكم.
٧. مج ٢: ـ و. ٨. مج ٢: مصيرها.

الحجةِ أعظمَ المَحَجّةِ؛ و ساعدَتْكم نفوسُ جميع أهل الحقيقة: إلّا أنّ هاهنا حرفاً واحداً، و هو أنّي تجرّدتُ بذاتي و نظرتُ فيها فوجدتُها أنّيّةً و وجوداً، و ضُمَّ إليها أنّها «لا في موضوعٍ» ـ الذي هو كرسمٍ للجوهرية ـ و إضافاتٌ إلى الجرم التي هي رسمٌ للنفسيّة؛ أمّا الإضافات فصادفتُها خارجة عنها؛ و أمّا أنّها «لا في موضوع»[1] أمرٌ سلبي، و «الجوهريّة» إن كان لها معنى آخر لستُ أحصّلُها و أحصّلُ ذاتي، و أنا غير[2] غائب عنها، و ليس لها فصلٌ، فإنّي أعرِفُها بنفس عدم[3] غيبتي عنها، و لو كان لها فصلٌ أو خصوصيّةٌ وراء الوجود لأدركتُها حين أدركتُها؛ إذ لا أقرب منّي إليّ و لستُ أرى في[4] ذاتي عند التفصيل إلّا وجوداً و إدراكاً[5] فحسب؛ امتازَ عن غيره بعوارض، و «الإدراك»[6] على ما سبق، فلم يبق إلّا «الوجود».

ثم «الإدراك» إن أُخِذ له مفهومٌ محصَّلٌ ـ غير ما قيل ـ فهو إدراك لشيءٍ و هي لا تتقوّم بإدراك نفسِها إذ هو بعد نفسها، و لا بإدراك غيرِها إذ لا يلازمها؛ و استعدادُ الإدراك عرضي، و كلّ مَن أدرك ذاتَه على مفهوم «أنا» و ما وُجِد عند التفصيل و النظر إلّا وجودٌ مدرِكٌ نفسَه فهو هو؛ و مفهوم أنا من حيث مفهوم أنا ـ على ما يعمّ الواجب و غيره ـ أنّه شيءٌ أدركَ ذاتَه؛ فلو كان لي حقيقةٌ غير هذا فكان مفهوم «أنا» عرضيّاً لها فأكون أنا أدرك[7] العرضيّ لعدم غيبتي عنه و غبتُ[8] عن ذاتي و هو محال؛ فحكمتُ بأنّ ماهيّتي نفسُ «الوجود»؛ و ليس لماهيّتي في العقل تفصيلٌ إلى أمرين[9] إلّا أمورٌ[10] سلبيّة جُعِل لها أسماء وجودية و إضافات.

سؤال: لك فصل مجهول.

جواب: إذا أدركتُ مفهوم «أنا» فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة إليّ «هو»، فيكون خارجاً عنّي.

---

١. ت: ـ الذي هو كرسمٍ للجوهرية... خارجة عنها و أمّا أنّها لا في موضوع؛ مج ١: موضع.
٢. آس ١: ـ غير. ٣. مج ٢، آس ٢: لعدم. ٤. مج ٢، ت: ـ في.
٥. ت، مج ١، مج ٢، آس ٢: وجود و إدراك. ٦. مج ١: إدراك.
٧. مج ١: أدركت. ٨. ت: غيبتي. ٩. ت: الأمرين.
١٠. مج ١: أمرين الأمور.

قيل لي: فإذن ينبغي أن يجب وجودك و ليس كذا.

قلتُ: الوجود الواجبي هو الوجود المحض الذي لا أتمّ منه؛ و وجودي ناقص، و هو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي؛ و لمّا وُجِد التفاوت و الكمال [١] و النقص ـ كما أشرتم إليه في البُعدين السابقين ـ لايحتاج إلى مميّزٍ فصليّ، و إمكان هذا [٢] نقصُ وجودها، و وجوبُه كمالُ وجوده الذي لا أكمل منه.

قيل: لا أشدّ و لا أضعف فيما يقوم بنفسه.

قلت: هذا تحكّمٌ قد انحسم [٣] بابُه فيما أسلفتم من القواعد.

سؤال: إن كان الوجود من حيث هو كذا واجباً [٤] فكان [٥] الكلّ كذا.

جواب: اندفع بالتامّ و الناقص هذا الكلام؛ و إنّما يقع هذا موقعه في المتواطئة؛ ثمّ إنّ هذا يلزمكم أيضاً في الوجود الواجبي و الممكنِ؛ إذ من حيث مفهومه لم يختلف.

و إذا كان ذاتي على هذه البساطة فالعقول أولى.

و أمّا عدم الأولويّة في إيجاد بعضِ نوعٍ لبعضِه فإنّما يستقر [٦] عند استواء رتبة الوجود و المساواة في الكمال و النقص؛ و إلّا عند التفاوت ـ كما في النور التام و الناقص ـ لايصحّ.

و أمّا ما قيل: إنّ اختلاف آثار العقول لاختلاف أنواعها فمدفوعٌ؛ لأنّه لمّا جاز أن يصدر عن ذات واحدةٍ باعتباراتٍ أشياءُ جاز عن نوع واحد باعتباراتِ مراتب الوجود و عوارض أخرى؛ فإنّ العقل الثاني له رتبةٌ من الوجود و كمالٌ غير ما للثالث؛ كيف و الثالثةُ و الرابعةُ نفسُها مراتب للوجود، و لوازم مختلفة يجوز أن تختلف الآثار و الحركات [٧] باعتبارها للأفلاك. و إلى هذا أشار المتقدّمون إلى أنّ الأعداد هي مبادئ الوجود.

---

١. مج ١: وجدت التفاوت و الإكمال.
٢. مج ١، ك: هذه.
٣. آس ١: انسدّ؛ مج ١: انحسب (معلوم مى‌شود كاتب مى‌شنيده و مى‌نوشته است و اينجا «انحسم» را «انحسب» شنيده است.
٤. ت: واجب.
٥. آس ٢: و كان.
٦. مج ٢: يستقرأ.
٧. ك: الحركات؛ ساير نسخه‌ها: حركات.

ثم إنّ «العدد» على اختلاف مراتبِه حصل من الآحاد و لا واحدَ[١] متشابهةً؛ و للمراتب خواصّ عجيبة؛ و كلّ العجب في نِسب أعداد و مراتب[٢]. فكذا رتبةُ أعداد العقول و نِسبُها؛ و باعتبار ذلك أثرها. و بمراتبه أظلالٌ[٣] و مُثُلٌ في الأجرام.

و تعلم أنّ الأفلاك تؤثّر لمقابلات و مناسباتٍ فهي متشابهة[٤] في هذه أيضاً بما بين العقول من النسبة العقلية.

و كما أنّ الصور الفلكية كـ«العقرب» و «الجبّار»[٥] مثلاً، إنّما هي كواكب كلٌّ منها جسمٌ نوري مستقلٌّ في ذاته، إلّا أنّها لِما بينها من النسبة الوضعية صارت صورَ الأنواع؛ فالعقول[٦] أيضاً يجوز أن تكون بينها مناسباتٌ عقلية، صارت المناسبةُ الوضعية للكواكب و غيرها من الأنواعِ ظلالَها[٧].

و هذا من التوحيد و أشار إليه المتقدّمون؛ و في كلام المعلم ما معناه هذا؛ و ما يخالفه فإنّما هو من تصرّفات المتأخّرين و المعوَّل على البرهان.

أقول: يريد بـ«التوحيد» في هذا الموضع ما هو على مصطلح الصوفية، و هو «إفراد النفس عن علائق الأجرام بحسب الإمكان على وجهٍ تنطوي ملاحظة المبادئ و الترتيب في العظمة القيّوميّة» و هو مقام عظيم و فيه مراتب. و كلامه في هذا الفصل مع ارتباط بعضه ببعض يتدرّج[٨] على ستة مباحث هي من أشرف ما في هذا الكتاب و يتفرع عليها[٩] كثير من المسائل المهمّة:

البحث الأوّل
في أنّ ماهية النفس هي الوجود لا أمر زائد عليه

و برهانه أنّ الإنسان عند ما يشعر بذاته و يشير إلى ذاته لايجد في ذاته إلّا أمراً[١٠] يدرِك ذاتَه؛ و سائرُ الأشياء من الجسميّة و السوادية و المقدار و الخصوصيّات و غير ذلك من

---

١. مج ١: الآحاد و الواحد. ٢. ت: أعداد مراتبه. ٣. ك: أظلال؛ ساير نسخه‌ها: ظلال.
٤. مج ١، مج ٢: متشبّهة. ٥. جبّار: اطلاق مجازى به «جوزاء» يكى از صور فلكى است.
٦. ت: و العقول. ٧. ت: ظلاًلها. ٨. ت: يدرج.
٩. ت: يرتفع فيها. ١٠. ت: أمر.

الأمور السلبيّة و الإضافية، كسلب موضوعٍ أو محلّ أو إضافةِ بدنٍ، كلُّها لايجدها ضروريةً في إدراكه لذاته؛ بل الذي لايمكن المدرِكَ لذاته أن يشكّ فيه هو كونُه أمراً مُدرِكاً لذاته لا غير؛ فجميع هذه خارجة عن ذاته؛ إذ لو كانت منه لأدركَها عند إدراك ذاته فإنّ الكلّ لايُعقَل و لايقع الشعور به إلّا بأجزائه[١]؛ فلو كان شيء من هذه هو النفس أو جُزؤها[٢] لَما أمكن إدراكُها دون إدراكِه؛ و إذا لم يكن إدراك الشيء لذاته بصورة بل بمجرّد عدم غيبته عن ذاته ـ كما تبيّن قبل ـ فكيف يصحّ أن يخفى عنه شيء منه؛ فإذن إدراكُه لذاته لايفضل على ذاته. و كلّما يفرض فصلاً للنفس مجهولاً فهو بالنسبة إليها هو، لاستمرار شعورها بذاتها مع نسيانه فلايكون فصلاً لها و فُرِض أنّه كذلك؛ هذا خلف.

و إدراك الأشياء سواء كان بالاستعداد أو بالفعل خارجيٌّ. و الشيئيّة و نحوُها من الأوصاف الاعتبارية و كذا إدراكُها لذاتها إذا أُخِذ زائداً مضافاً إلى الذات و ماوراء الحياة من الأمور الوجوديّة و السلبية، لايجدها ضروريةً في إدراك أنائيّة النفس، فالحياة هي ماهيتها. و إذا قيل للشيء إنّه «حيٌّ» فلايمنع ذلك عن كون ماهيته حياةً إذ الإطلاقات العرفية لا اعتبار بها في الحقائق. و إذا قلنا «السطح عريض»[٣] لايمنع ذلك أن يكون هو مجرّد العرْض. و الجوهريّةُ أو الجسميّة و نحوُهما [ليست][٤] هي صفات في أشياء يكون الشيء بها جسماً أو جوهراً، و إن[٥] كانت في الذهن مأخوذةً كصفاتٍ؛ بل الجوهريّة إن كانت في الأعيان قائمةً وحدها، أو لم تكن في موضوعٍ فهي بنفسها جوهرٌ؛ و إن كانت صفة زائدة يفتقر إلى موضوع أو محل فهي خارجة عن حاملِها لاستحالة أن يكون الشيء حاملاً[٦] لجزئه؛ فحاملُها إذن جوهر بذاته دون ما يحمله. و إذا ثبتت[٧] الجوهرية خارجة عن الجوهر و هي عرضٌ فلا حاجة إلى عرضٍ في كون الجوهر جوهراً. فليس إلاّ أنّ هذه في الذهن اعتباراتٌ يرجع حاصلها إلى كون الشيء جوهراً و جسماً؛ و هذا الكون نسبةٌ عقلية بالمحمولية لا غير؛ و قد تكون الحياة وصفية لجسم[٨] و هي في الحقيقة أثرٌ للحياة و مثالٌ لها، و ليس من شرط المثال

---

١. ت: به بإزائه.
٢. ت: وجودها.
٣. س: ـ عريض.
٤. نسخهها: ليس.
٥. مج ٢: فإن.
٦. ت: ـ لاستحالة أن يكون الشيء حاملاً؛ س: حاصلاً.
٧. آس ١: بقيت.
٨. آس ١: للجسم.

المماثلة من جميع الوجوه، فإنّ من المدرَكات أعراضٌ هي مُثل للخارجيات الجوهريّة، فكما[١] أنّ سلب الجمادية عن الحيوان لازم حيوانيّته لا نفس مفهومه، فكذلك سلب المادة لازم المدرِك لذاته.

و بهذا اندفع سؤال من عارَضَ ما ثبت بالبرهان من كون النفس الإنسانية جوهراً ليس بجسم و لا جسماني بأنّا ندرِك ذواتنا و لا يخطر ببالنا هذه النفسُ التي هي بهذه الصفة؛ فدلّ أنّ ذاتنا ليست كما ذكرتم؛ فإنّ جوابه أنّا قد ندرك الشيءَ مع عدم إدراك لوازمه الخارجية أو بعضها؛ و إنّما كانت هذه المعارضة تلزم إن لو كان كونُ النفس جوهراً أو[٢] كونُها ليست[٣] بجسم هو نفس ماهيتها أو جزءاً من ماهيتها، أمّا إذا كان لازماً خارجيّاً فلا.

و «الحيّ»، هو الموجود عند نفسه و الظاهر لنفسه؛ فلهذا يقال إنّه هو الوجود[٤] البحت و إنّه هو النور القائم، إذ النور هو الظهور، و النور الجرميّ هو هيئة في الجرم فهو ظهور لغيره و نور لغيره، و لو كان قائماً لنفسه[٥] لكان نوراً لذاته و ظاهراً لذاته فكان حيّاً، فكلّ[٦] حيٍّ بذاته نورٌ مجرد و كلّ نورٍ مجرد[٧] حيٌّ بذاته موجود عند ذاته.

و الشيء ينقسم إلى نور و ضوء في حقيقة نفسه و إلى ما ليس كذلك؛ و كلٌّ منهما ينقسم إلى ما هو هيئة لغيره، و إلى ما ليس بهيئة لغيره، فالأقسام أربعة: نورٌ عارض، و نورٌ مجرّد، و جوهرٌ ظلماني، و هيئة ظلمانية[٨].

و الأجسام النيّرة شاركت الأجسام العريّة عن النوريّة في الجسميّةِ و فارقتْها بالنور الزائد عليها العارضِ لها.

و إذا كان كلّ نور مشارٍ إليه هو نورٌ عارضٌ، فالنور[٩] المجرّد لا يشار إليه؛ و لا يحلّ جسماً و لا يكون له جهةٌ؛ و كلّ مدرِكٍ ذاتَه فليس جوهرٌ[١٠] ظلماني، لظهور ذاته عنده و لا هيئةٌ نورية، إذن ليست نوراً لذاتها بل لغيرها، و لا هيئةٌ ظلمانية من طريق الأولى، فهو نورٌ محض

---

١. مج ٢: وكما.
٢. آس ١: و؛ س: إذ.
٣. آس ١: ليس.
٤. ت: الموجود.
٥. س: بنفسه.
٦. س: وكل.
٧. س: ـ وكلّ نورٍ مجرد.
٨. برگرفته از حكمة الإشراق، ص ١٠٧.
٩. س: و النور.
١٠. مج ٢: بجوهر.

مجرّد لايشار إليه[١]؛ فالمدرِك لذاته هو النوريّة المجرّدة؛ و يلزمها[٢] سلبُ القيام بغيرها؛ فإنّ نوريّة الأجسام و وجودَها، لغيرها، فليس ظهورُها لنفسها بل هي نفسُ ظهور غيرها؛ و النور الجرميّ مثالُ النور القائم و ظلٌّ له و كذا الحياةُ الهيكليّة أثرُ الحياة القائمة و ظلُّها؛ و الحيُّ القائم هو النورُ القائم، و الحياةُ هي نفسُ النورية المجردّة و الوجودُ البحت[٣] الذي هو وجود لنفسه لا لغيره؛ و ليست النفس شيئاً يلزمه «الظهور» فتكون خفيّةً في ذاتها ظاهرةً بغيزها، بل هي «الظهور» نفسُه. و شيئيتها[٤] و كونها «حقيقةً» أو «ماهيّةً» من الصفات الذهنيّة. و كونُها «غير غائبة» عن ذاتها هو أمرٌ سلبي، [فليست][٥] ماهيتُها شيئاً من ذلك، و لا شيء منه جزء ماهيتّها العينيّة من هذا الوجه أيضاً.

و الجوهر الظلماني لايظهر له شيء، إذ لايشعر بغيره مَن لايشعر[٦] بذاته؛ و لايلزم من ظهور النور العارض لغيره ظهورُه لذاته؛ و لايجوز أن يصير الشيء الغير الظاهر لذاته ظاهراً لذاته بشيء آخر، لأنّ خفاه على ذاته لنفس ذاته، فلايظهر عند ذاته شيءٌ، كيف و يستدعي إظهار غيره نفسَه لنفسه أن تكون نفسُه ظاهرةً عند نفسه قبل ذلك؛ و هو محال.

و لمّا كان الجسم في حقيقة ذاته جوهراً ظلمانياً، فلايظهره[٧] عند نفسه شيء أبداً. و لو كان النور يحصل ثم يلزمه الظهورُ لَما كان نوراً في حدّ نفسه؛ و ليست أبصارُنا هي المُظهرة لنور الشمس ـ كما قديتوهّم ـ بل لو عُدِم كلّ ذوات الحس لم تبطل نوريتُها[٨]. و اذا لطّفتَ سرّك و تأمّلتَ هذه القواعد تأمّلاً شافياً اتّضح لك وضوحاً بيّناً معنى قوله: «إنّ النفس هي الوجود و هي النوريّة و هي المدرِكيّة» و صدّقتَ بذلك تصديقاً يقينياً جازماً.

و إذا تحقّقتَ هذا فلايخفى عليك معنى ما ذكره إلى قوله: «إذا أدركتُ مفهوم أنا فمَا زاد عليه من المحمول فهو بالنسبة إليّ «هو»، فيكون خارجاً عنّي» إلاّ أنّك ينبغي أن تفهم من الوجود المورَد في هذا الموضع وجود الشيء عند نفسه الذي هو من خاصية الحيّ؛ فإنّ غير

---

١. س: ـ و لايحلّ جسماً و لايكون ... ظلمانية من طريق الأولى فهو نورٌ محض مجرّد لايشار إليه.

٢. مج ٢: يلزم. ٣. مج ٢: ـ القائمة و ظلُّها؛ و الحيُّ ... المجردّة و الوجودُ البحت.

٤. ت، آس ١: سببها. ٥. نسخه‌ها: فليس. ٦. ت، آس ١: ـ بغيره من لايشعر.

٧. آس ١: فلايظهر.

٨. تمام این توضیحات برگرفته است از بخشهای مختلف حكمة الإشراق، بخصوص ص ١٠٧ به بعد.

الحيّ لايوجد عنده شيء سواء كان نفسه أو غيره. و لولا «الحيّ» ما تحقّق مفهوم «الوجود عند نفسه»، و قد صرّح بذلك في بعض كتبه[١] بل الوجود[٢] عند نفسه هو معنى «الحيّ» و هذا هو الوجود العيني؛ و أمّا الوجود العامّ الزائد فهو ذهني لا غير على ما عرفت.

و ينبغي أن تفهم أيضاً من إدراك النفس لنفسها الذي لايتقوّم[٣] لكونه بعد نفسها إدراكها لذاتها بالصورة أو بأمر[٤] زائد و ذلك لايكون إدراكاً على مفهوم «أنا» بل على مفهوم «هو» فلايكون ماهيةَ النفس إذ هو بعد ماهيتها.

و تلخيص هذا البرهان هو أنّا لانجد ضرورياً في إدراك مفهوم[٥] «أنا» إلّا[٦] الحياة التي هي وجود الشيء عند نفسه فكانت هي مفهوم «أنا» دون ماوراءه[٧]، وجوديّاً كان أو عدميّاً، لازماً للنفس، أو مفارقاً. و هذا من الأدلة التنبيهيّة و من لايكون له ذوقٌ سليم فقد لاينتفع به.

البحث الثاني

في أنّ النفس و إن شاركت الواجب لذاته في كونها وجوداً محضاً مجرداً فإنّ التفاوت بينهما إنّما هو من جهة الكمال و النقص و هو تفاوت عظيم جدّاً

و تقريره أنّ الوجود الواجبي لايتصوّر ما هو أعلى منه في مرتبة التمام؛ و وجودُ النفس ناقصٌ إذ هو معلول له بعدَ وسائط كثيرة، و مرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول، كما أنّ النور الشمسي أشدّ من النور الشعاعي الذي هو معلوله. و هذا تمثيل لمطلق كون المعلول أنقص من العلة و إلّا فالتفاوت بين كمال البارئ تعالى و كمال النفوس لايقاس إلى هذا. و قد بيّن في القسطاس السابق أنّ تفاوت الكمال و النقص لا يفتقر إلى مميِّز فصلي ليلزم من ذلك تركّب الوجود الواجب لذاته؛ و أوضح ذلك بفرضِ بُعدَين، أحدهما أطول من الآخر ـ على التقرير المذكور هناك ـ و إمكان النفوس هو نفس[٨] وجودها و كذا إمكان غيرها من الممكنات. و مراتب النقص متفاوتة تفاوتاً لا سبيل لنا الى إحصائه و حصره، و أمّا الوجود

---

١. المشارع، ص ١٨٧.
٢. ت، آس ١: الموجود.
٣. مج ٢: + به.
٤. ت: لأمر.
٥. س: ـ مفهوم.
٦. مج ٢: لا.
٧. مج ٢: ماورائها.
٨. ت: نقص.

الواجبي و وجوبُه هو كمال وجوده الذي لا أكمل منه؛ و لايجوز أن يساويه موجودٌ آخر في مرتبة الكمال لِما علمتَ من استحالة وجود واجبين.

فإن قيل: الأشياء القائمة بأنفسها لايجوز أن يكون بعضها أشدّ من بعض إذ لا أشدّ و لا أضعف فيما يقوم بنفسه. و الواجب و النفس كلّ منهما قائمٌ بنفسه، فكيف جوزّتم أن يكون بينهما في الشدّة و الضعف ما ذكرتموه من التفاوت؟

قلنا: إنّ دعواكم أنّ ما يقوم بنفسه لايكون فيه أشدّ و لا أضعف، تحكّمٌ، ليس عليه حجةٌ و ما ذكر من القواعد السالفة تبيّن بطلانه.

و **أمّا السؤال** الذي ذكره في هذا الموضع فتقريره أنّ الوجود الواجبي إنّما كان واجباً لكونه غير مقارنٍ لماهيةٍ، إذ لو كان مقارناً لماهيةٍ لكان ممكناً؛ و إذا كان كذا فكلّ موجود[1] لايقارن ماهيةً فهو واجب؛ فلو كانت النفوس ماهياتها القائمةُ بأنفسها هي نفس الوجود لكانت واجبةً و هو محال لِما مرّ.

و **جوابه من وجهين**:

[الوجه] الأوّل، أنّا لانسلّم أنّه كان واجباً لمجرد عدم مقارنته لماهية، بل وجوبه لأنّه وجودٌ لا أتمَّ منه، و من لوازم كونه لا أتمّ منه أن لايكون مقارناً لماهيةٍ؛ فلولا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتماميّة و الناقصيّة لكان هذا الإيراد متوجّهاً، لكنّه اندفع بالتام[2] و الناقص؛ و إنّما يقع هذا موقعه فيما يقال بالتواطي لا بالتشكيك، إذ الذي يقال بالتواطي لا أتمّ فيه[3] و لا أنقص و إلّا لم‌يكن متواطياً، هذا من طريق الحلّ.

و **أمّا الوجه الثاني**، من الجواب فهو من طريق المعارضة لمن اعترف بأنّ وجود الواجب لذاته غير مقارن لماهية و لم‌يعترف بأنّ وجود شيء من الممكنات كذلك.

و تقرير تلك المعارضة أنّ مفهوم الوجود من حيث هو وجود لم‌يختلف في الواجب و الممكن ـ كما مرّ ـ فإن كان الوجود من حيث هو وجودٌ[4] يقتضي التجردَ عن الماهية فكلّ وجود يجب أن يكون كذا، فيكون وجود الممكن كذا، و هو بخلاف ما زعمتم؛ و إن كان

---

١. مج ٢: وجود. ٢. مج ٢: بالتمام. ٣. مج ٢: منه.
٤. مج ٢: ـ لم‌يختلف في الواجب ... من حيث هو وجودٌ.

يقتضي اللاتجرد عنها، فالوجود الواجبي يجب أن لايتجرّد عنها و هو بخلاف ما اعترفتم به[١]؛ و إن لم‌يقتض واحداً من الأمرين وجب أن يكون تجرّدُ وجود الواجب لعلةٍ فيفتقر إلى غيره فلايكون واجباً؛ هذا خلف. فإن لم‌يلزم هذا الإيراد هاهنا لم‌يلزم إيرادكم هناك؛ و إن لزم هناك لزم هاهنا، لعدم الفارق في اللزوم؛ و لا سبيل إلى دفع الإيرادين إلّا بأنّ المفهوم المشترك ليس مقولاً بالتواطي، بل هو مقول بالتشكيك لدخول الأتمّ و الأنقص فيه؛ و هذه المعارضة هي معنى قوله: «ثمّ إنّ هذا يلزمكم أيضاً في الوجود الواجبي و الممكن إذ من حيث مفهومه لم‌يختلف».

و هاهنا زيادة إيضاح في أنّ الواجب لذاته هو الوجود المحض لايسمح نفسي بترك إيراده لعظم شرفِه و إن لم‌يذكره في التّلويحات، و هو أنّ النفس قد ثبت أنّها نورٌ مجرّد و ثبت أنّها ممكنة الوجود فتكون محتاجةً إلى الغير، و احتياجُها لايكون إلى الجوهر الظلماني إذ لايوجِد الشيءُ ما هو أشرف منه و أتمّ، و لايوجِد الظلماني نوراً إذ لايحصل النورُ إلّا من النور؛ فإن كان الجوهر الظلماني[٢] متنوّراً بهيئة نوريّة فذلك الجوهرُ و الهيئةُ ممكنان، و لابدّ من الانتهاء إلى نورٍ مجرّد ليس وراءه نورٌ و هو نور الأنوار الواجبُ لذاته؛ لاستحالة السلسلة المترتّبة[٣] الموجودة آحادها معاً إلى غير النهاية؛ و الأنوار كلُّها لاتختلف حقائقها، إلّا بالكمال و النقصان و بأمور خارجة عن ذاتها؛ و لو اختلفت بالحقائق مع اشتراكها في الحقيقة النورية لكانت مركّبةً ممّا به الاشتراك و ممّا به الافتراق؛ فإن كان[٤] كلّ واحد من جزئَيها نوراً فلا اختلاف بينهما بالحقائق؛ و إن كان كلّ واحد منهما غيرَ نورٍ في[٥] نفسه كان جوهراً ظلمانياً أو هيئةً ظلمانية فلم‌يكن المجموع نوراً في نفسه؛ و إن كان أحدهما نوراً و الآخر غير نور فلا مدخلَ لغير النور في الحقيقة النورية؛ ثمّ إذا كان ذلك النور مجرّداً فذلك الغير إمّا هيئة في النور المجرد، أو النور المجرّد هيئةٌ فيه، أو كلّ واحد منهما قائم بذاته؛ فإن كان هيئةً في النور المجرّد فهو خارجٌ عن حقيقته إذ هيئة الشيء لاتحصل إلّا بعد تحقّقه

---

١. مج ٢: ـ به.
٢. س: ـ إذ لا يوجد الشيء ما هو أشرف ... إذ لا يحصل النور إلّا من النور فإن كان الجوهر الظّلماني.
٣. س: المرتبة. ٤. ت، مج ٢: ـ كان. ٥. مج ٢: ـ في.

ماهيّةً مستقلة في العقل فالحقيقة لاتختلف به؛ و إن كان النور المجرّد هيئةً فيه فليس بنور مجرّد بل جوهرٌ ظلماني فيه هيئةٌ نورية؛ و إن[۱] كان كلٌّ منهما قائماً بذاته فليس أحدهما محلّ الآخر؛ و ليسا بجسمين ليمتزجا أو ليتّصلا[۲] فلا تعلُّقَ بينهما؛ فالأنوار المجردة لاتختلف بالحقائق فيجب أن يكون كلٌّ منهما مدرِكاً لذاته إذ ما يجب على شيء يجب على مشارِكه في الحقيقة. فالواجب حقيقته أنّه مدرِك لنفسه فيكون موجوداً عند نفسه و ذلك هو معنى كونه وجوداً محضاً أي ليس وجوده لغيره، بل وجوده لنفسه؛ فيكون وجوداً عينيّاً مجرّداً قائماً بذاته.

و يتأتّى لك من هذا إثبات وحدانيته تعالى إذ على تقدير الأثنوية[۳] يلزم الاشتراك في الماهيّة الإدراكية التي ليست باعتباريّة؛ و تمّ البرهان على القانون[٤] الذي سبق؛ و منه تبيّن[۵] أيضاً امتناع أن يقترن بذاته هيئةٌ مّا فإنّها إن كانت ظلمانيّةً لزم أن تكون في ذاته جهةٌ ظلمانيّة توجِبها فيتركّب و إن كانت نوريةً فهي لايكون إلّا فيما يزداد بها نوراً؛ فتكون ذاته الغنّية مستنيرةً بنور مفتقر هو الموجب[٦] له فيه، إذ ليس فوقه ما يوجِبه؛ و لو كان كذا لكان ذاته أنور من ذاته فإنّ المُنير أنور من المستنير من جهة إعطاء ذلك النور؛ ثمّ لو فعل و قبل لأدّى ذلك إلى جهتين في ذاته كما علمت:

و الجهتان[۷] إمّا أن يكون كلّ واحد منهما نوراً أو لايكون؛ فإن كان فإمّا أن يكونا غنيَّين أو فقيرَين أو أحدهما غنيّاً و الآخر فقيراً؛ فإن كانا غنيَّين فقد وُجِد واجبان[۸] لذاتَيهما و هو محال؛ و إن كانا فقيرَين فمجموعُهما لايكون غنيّاً و هو محال أيضاً؛ و إن كان أحدهما نوراً غنيّاً و الآخر نوراً فقيراً، فإن لم‌يكن الفقير هيئةً فيه، فهو مستقلٌ و ليس بجهة في ذاته و قد فرض جهةً فيها؛ هذا خلف؛ و إن كان هيئةً فيه عاد الكلام إليه. و إن لم‌يكن كلٌ واحد من الجهتين نوراً، فإن كانا جوهرَين قائمَين بذاتَيهما فلاتعلُّقَ لكلٍّ منهما بذات الآخر فلم‌يكونا في ذات الواجب؛ و إن كانا هيئتين أو أحدهما فقط هيئةً فالكلام عائد بعينه و بيّنٌ استحالتُه؛ فيمتنع أن يُنضَمّ إلى ذات الواجب صفةٌ.

---

۱. مج ۲: فإن.
۲. س: لينفصلا؛ مج ۲: امتزاجاً و اتصالاً.
۳. ت: الأثنونية.
٤. مج ۲: الوجه.
۵. ت، آس ۱: يتبيّن.
٦. ت: الواجب.
۷. ت: الجهات.
۸. س: واجبين.

و قد تبيّن بهذا أيضاً أنّ حياتَه و علمَه لايزيد على ذاته و كذا كلّ نور مجرد.

و بالجملة، إذا عرفت أنّ النفس لايتركّب بل ماهيّتُها بسيطةٌ درّاكة ففاعلُها يجب أن يكون أفضلَ منها في ذلك لكونه أبعد عن المعلوليّة؛ و كذلك حتى ينتهي الى أقصى أسبابها و هو الغني المطلق نورُ الأنوار[١].

البحث الثالث

في أنّ العقول المجردة بالكلّية[٢] هي أيضاً أنوار مجردة و ماهيّاتها نفس الوجود المحض المجرد

و قد اقتصر في بيانه على قوله: «و إذاكان ذاتي على هذه البساطة، فالعقول أولى»: و تحقيق ذلك أنّ العقول عللُ النفوس ـ على ما علمت ـ و هي أقرب في مرتبة المعلولية إلى الواجب لذاته، فإنّ العقل هو أوّل صادرٍ عنه لِما مرّ، و إذاكانت النفوس أنواراً مجردةً فعِللُها لابدّ و أن تكون أنواراً مجردة؛ إذ العلة[٣] لابدّ و أن تكون أشرف من المعلول و أقوى؛ و ما هو أقرب الى الواجب فلابدّ و أن يكون أفضل من الأبعد عنه و أكمل؛ و قد عرفتَ أنّ كلّ نور مجرد فهو مدرِكٌ لذاته و أنّ مدرِكيتَه تلك هي ماهيته، و لا معنى للوجود المجرّد إلّا الوجود الذي لايكون وجوداً لغيره بل لذاته؛ فإنّ معنى تجرّدِه عدمُ مقارنته لماهية يكون وجوداً لها و لا شك أنّ كلّما ماهيّته نفس الوجود بهذا المعنى، فهو بسيط لا تركيب فيه؛ إذ لو كان مركّباً لَما كانت ماهيّته نفسَ المدرِكية بل كانت المدرِكية[٤] إمّا خارجة عنها أو داخلة فيها و على التقديرين تكون الماهية مجهولةً إمّا بكليّتها أو بأحد جزئَيها فلاتكون موجودة لنفسها و لا مدرِكة لذاتها؛ هذا خلف.

---

١. تقريباً تمامى مباحث برگرفته است از جاهاى مختلف حكمة الإشراق.

٢. آس ١: + و.   ٣. مج ٢: ـ لابدّ و أن تكون أنواراً مجردة؛ إذ العلة.

٤. س: ـ إذ لو كان مركّباً لماكانت ماهيّته نفس المدرِكية بل كانت المدرِكية.

البحث الرابع

في أنّ نوع العقول واحد و[1] ليست مختلفة الحقائق

و في المشهور أنّها ليست من نوع[2] واحد و احتجّوا بأنّها لو كانت[3] من نوع واحد مع أنّ بعضَها علةٌ للبعض، لَما كان كونُ هذا علةً و ذاك معلولاً أولى من العكس؛ بل كان تخصيص أحدهما بالعلّية و الآخر بالمعلوليّة تخصيصاً من غير مخصِّص و هو محال.

و هذه الحجة إنّما كانت يتمشّى لو أنّ العقولَ مع اتفاقها في النوع[4] متفّقةٌ في مرتبة الوجود، أمّا مع التفاوت في مرتبة الوجود يكون هذا أكمل و ذلك أنقص؛ فليس التخصيص بلامخصِّص بل كماليّةُ هذا هي التي جعلتْه أولى بالعلّية و نقصُ الآخر هو الذي جعله أولى بالمعلوليّة كما في النور التام و الناقص، فإنّ التام هو علّة وجود الناقص و لايجوز العكس[5]. و لعلّ مَن ذهب إلى اختلافها بالنوع أراد أنّ الاختلاف بالكمال و النقص في نفس الماهية، لكونه ليس اختلافاً بأمرٍ خارجٍ عن الماهية هو اختلاف في نفس الحقيقة و نوعِها و قد سبق الكلام في ذلك. و الذي يتبيّن به أنّ الأنوار كلّها لاتختلف حقائقها إلّا بالكمال و النقص هو المبيَّن، لاتفاق العقول في النوع؛ و لايبعد أن يكون النزاع في هذا الموضع لفظيّاً. و إذا تحقّق المراد فلايضر أن يسمى ذلك اختلافاً بالنوع أو لا بالنوع.

البحث الخامس

في أنّ اختلاف آثار العقول إنّما هو بسبب اختلاف مراتبها في الوجود و بسبب عوارض أخرى تعرض لها

و بيان ذلك أنّ اختلاف الآثار إمّا لاختلاف في القابل، أو لاختلاف في الفاعل؛ و إذا كان الأثر لا قابل له و هو لاختلاف الفاعل لا محالة، و اختلاف الفاعل إمّا بأمرٍ خارج عن حقيقته عارضٍ لها، أو بما ليس كذلك؛ و الذي بما[6] ليس فإمّا أن يكون اختلافاً نوعيّاً، أو غير نوعي؛ و غير النوعي الذي[7] ليس بخارج هو الذي بالشدّة و الضعف؛ فاختلاف آثار

---

١. س: ـ و.　　٢. ت: نور.　　٣. مج ٢: ـ و احتجّوا بأنّها لو كانت.

٤. ت: النور.　　٥. س: بالعكس.　　٦. س: ـ بما.

٧. س: و الذي؛ مج ٢: ـ الذي.

العقول إمّا لاختلاف القوابل و[١] العوارض، أو النوع، أو التماميّة و النقص: و ليس للقوابل إذ القوابل و استعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع أنّه لا قوابل للقوابل؛ و لا لاختلاف الأنواع لأنّه قد بُيّن أنّها من نوع واحد؛ فبقي أنّها إمّا لاختلاف مراتب وجودها في الكمال و النقصان، و إمّا لأجل ما يقترن بها من العوارض المختلفة؛ أمّا الأوّل فلأنّ نورَ الأنوار لايحصل منه نورٌ و[٢] أمرٌ ظلماني، لأنّ اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة فتصير ذاته مركّبة؛ ثمّ النور لايقتضي غير النور؛ و لو حصل منه ظلمةٌ فقط لَما[٣] وُجِد غيرها من الأنوار؛ و لو حصل نوران لاقتضى التركيبَ أيضاً.

فأوّل ما يحصل منه نورٌ مجرّد واحد يتميّز بنقصه عن نور الأنوار الذي هو[٤] الكمالُ المطلق لايشوبه نقصٌ فنوريّته من المبدأ القيوّم، و نقصُه هو هيئةٌ ظلمانيّة فيه من ذاته؛ و كلّ نور مجرّد لايخلو من هذين الأمرين فباعتبار نوريته يصدر عنه نورٌ آخر كذلك إلى أن ينتهي في النقص إلى نور لايحصل منه نورٌ؛ و باعتبار ما فيه من الهيئة الظلمانيّة التي هي نقصُه و فقرُه و تعقّلُه لها يصدر منه جوهرٌ ظلماني أو هيئةٌ ظلمانية.

فلهذا[٥] يتصوّر اختلاف آثار العقول باختلاف مراتبها في القرب و البعد من المبدأ الموجِد لها جلّ جلاله.

و أمّا الثاني و هو اختلاف آثارها بسبب العوارض المقارنة لها، فلأنّ[٦] النورَ الصادر عن نور الأنوار لا حجاب بينه و بينه؛ إذ الحجب إنّما هو من خواص الأبعاد و شواغل الأجسام؛ و إذا لم‌يكن بينهما حجاب فيشرق على النور الأقرب من شعاع نور الأنوار، و كذا من كلّ نور مجرّد على ما هو أسفل منه؛ و لايلزم تكثّرُ جهةِ نور الأنوار بإعطاء الوجود و الإشراق؛ إذ ليس هما لمجرّد ذاته بل الذي لمجرد ذاته[٧] هو الوجود؛ و أمّا الإشراق فلعدم الحجاب و صلوحِ القابل و عشقه لمبدئه؛ و في سنخ النور الناقص عشقُ[٨] النور العالي، و في سنخ النور العالي قهرُ النور السافل؛ و النقص الذي في الجوهر لايمكن انجباره[٩] بالنور العارض

---

١. س، مج ٢: أو.
٢. مج ٢: أو.
٣. مج ٢: +كان.
٤. مج ٢، آس ١: له.
٥. س: و هكذا؛ ت: فهكذا.
٦. س: فإنّ.
٧. س: ـبل الذي لمجرد ذاته.
٨. ت، آس ١: عن.
٩. ت: إيجاده.

المستعار؛ و باعتبار هذه الأنوار العارضة للعقول و بما [١] لها من جهتي المحبّة و القهرِ يختلف آثارها اختلافاً كثيراً جدّاً [٢].

البحث السادس

في أنّ سبب حصول الأنواع المركّبة و النسب الوضعيّة في عالمنا و عالم الأفلاك هو النسب التي بين العقول و هيآتها النورانيّة على الوجه المذكور [٣] في الكتاب و كلامه فيه واضح.

و كون الأعداد هي مبادئ الوجود هو ممّا ينقل عن فيثاغورس المتألّه و ذكر صاحب الكتاب في المطارحات [٤] أنّه لايعني بذلك أنّ العدد أمرٌ قائم بذاته فعّالٌ، بل يعني أنّ في الملكوت ذواتٍ نورانيةً قائمة لا في جهات هي إنيّات [٥] قدسيّة فعّالة [٦] لاتزيد وحداتها على ذواتها هي أبسط ما في الموجودات و أشرفها و بينها من النسب العدديّة عجائب يحصل منها في الأجسام عجائب [٧]؛ و كأنّه [٨] عوّل في إثبات ذلك على قاعدة الإمكان الأشرف فإنّه لا شكّ في عجائب الترتيب الواقعة في عالم الأجسام و الظلمات، و النسبُ بين الأنوار الشريفة أشرف، فتجب قبلها. و الذوق السليم يشهد بأنّها يجب أن تكون ألطف منها و أعجب.

و من أراد زيادة الإيضاح و التفصيل، فعليه بكتاب حكمة الإشراق على أنّ عجائبَ العالم السفلي يتعذّر علينا الإحاطة بها، فكيف عجائب العالم العلوي. و إذا امتنع علينا ذلك من طريق القياس و الاستنباط فامتناعُه علينا و نحن في عالم الظلمات من طريق المشاهدة و الانكشاف هو أولى و أحرى.

---

١. آس ١: مما.
٢. مج ٢: ـ جدّاً.
٣. مج ٢: الوجه الذي ذكره.
٤. المشارع، ص ٤٥٣.
٥. ت، مج ٢: ذوات؛ س: إثبات.
٦. آس ١: ـ فعّالة.
٧. س: ـ يحصل منها في الأجسام عجائب.
٨. س: فكأنّه.

قال:

فصل ـ [١٦]

و «المقام» عندهم هو الملكة الثابتة على أمر من[١] الأمور.

و «الحال» عندهم هو[٢] أن يكون شيءٌ ما بالفعل من جزئيات هذه الأشياء، سريعَ الزوال و هو بعينه من «الحال» المذكور في باب الكيف؛ فلهذا[٣] قيل: ألف حالٍ لايحصل منها مقام واحد.

و الاعتماد[٤] على المقامات و الملَكات لا على الأحوال:

فظُنَّ ـ وفقك الله ـ بالعلماء خيراً.

و كُن كثيرَ الدعاء في أمر آخرتك، فإنّ الدعاء نسبتُه[٥] إلى استجلاب المطالب كنسبة الفكر إلى استدعاء المطلوب العلمي؛ فكلٌّ[٦] مُعِدٌّ لِما يُناسبه و الدعاء كما قال أفلاطون يحرِّك الذكرَ الحكيم[٧].

و اصبرْ و توكّلْ و اشكرْ.

و ارضَ بالقضاء.

و حاسِبْ نفسَك في كلّ صبيحة و عشيّةٍ.

وليكن يومُك خيراً من أمسك و لو بقليل و إلّا فأنت من الخاسرين.

روِّحْ سرَّك بتركِ ما ثَقُلتْ عليك تبعاتُه.

اذكرْ موتَك و قدومَك على الله في كلّ يوم مراراً.

احفظ الناموس ليحفظك.

و لاتؤخّر[٨] إلى غدٍ شُغْلَ يومك، فإنّ كلّ يوم آتٍ بمشاغله[٩] و لعلّك لن تلحقَه.

و اقطعْ بحسب طاقتك محبةَ ماسوى ربّك.

---

١. مج ١: + هذه.
٢. مج ١: هو عندهم.
٣. ك: و لهذا؛ ساير نسخه‌ها: فلهذا.
٤. آس ٢: للاعتماد.
٥. ك: نسبته؛ ساير نسخه‌ها: نسبتها.
٦. مج ٢: و كل.
٧. مج ٢: ـ الحكيم.
٨. ت: لاتأخر.
٩. ت: بمشغاله.

و كلّ خاطر رديّ يجرّك إلى الجنبة السافلة فاقطعه أوّلاً، لئلّا يقوى فيقطعك.

و حصِّلْ لنفسك الملَكات الفاضلة التامة.

و عليك بالصدق فلاتلطخنّ[1] نفسك بملكة الكذب فينفسد مناماتك و إلهاماتك، و تعتاد بالانتقاش بغير الحق.

و لاتظلمنّ أحداً فينتقم عنك قيّمُ العالم.

و لاتُؤذِينّ نملةً، فإنّ عناية القيّم كما نالتْك برحمته نالَتْها.

فكِّرْ مراراً ثمّ قُلْ، فإن كنتَ بنطقك صائراً من «الصالحين» فيوشك أن تصير بالصّمت ملكاً[2] من «المقرَّبين».

احفظْ جانبَ الله في كلّ أمرٍ وليَكنْ لك مع الله معاملةٌ لايطّلع عليها بَنُو نوعِك.

و اعلم أنّ عيوناً من الملكوت ناظرةٌ إليك؛ فعظِّمْ حُرُمات الله استحياءً؛ فإنّ أعين ربّك لاتنام.

احترِزْ عن «اليمين» و إن كنت صادقاً.

كُنْ بَرّاً[3] بوالدَيك.

إذا حقّتْ كلمة العذاب[4] على قومٍ ففسقوا[5]؛ و القيّمُ عليهم غضبان، و لم يبق إلى حدّ استنزالِ عذاب الله إلّا قليلٌ[6] فلاتكوننّ بصغيرتك مُتممَّ الكبائر، فحينئذ يمسّك[7] من الخذلان ما مسَّ القرونَ الخاليةَ.

كُنْ ذا عزيمةٍ فإنّ عزائم الرجال تحرّك الأسباب.

اتّق دعوةَ العجائز[8] و اليتامى، فإنّ القيّم قد لايُسامِح بكسرٍ على كسير.

صلِّ لربّك و الليلُ داجٍ.

و اذكرْ اللهَ كثيراً.

و كلّ ما حرّكك إلى أمرٍ من الأمور العالية إن تتبعتَ[9] و فتشّتَ كتابي هذا

---

١. ت: فلاتطلبنّ.
٢. ت، مج ٢: ـ ملكاً.
٣. صفت به معناى «بارّ».
٤. اقتباس از سوره زمر (٣٩)، آيه ٧١.
٥. مج ٢: فسقوا.
٦. ت، مج ١: قليلاً.
٧. ت: تسلم.
٨. مج ١: العاجز.
٩. ت: العلمية أن تبتغيه؛ مج ١: تتبعته.

وجدتَ فيه ما يُعينك على الوصول إلى كماله.

و لقد أودعتُ في هذا الكتاب ما لا حاجة معه إلى غيره في هذا الفنّ؛ و فرّقتُ ما ينبغي أن يُفرَّق في مواضعه. و ما ليس هاهنا برهانُه أو جزمُ الحكم به، لايضرّك جهلُه. و اشتملَ على رموزٍ ـ إن فهمتَها ـ و غرائب و نوادر، و من العلم على قواعد منقَّحةٍ ليس فيها هرجٌ و مرجٌ. و لو حَمدتُ[1] الدعاوي لادّعيتُ فيه أموراً جليلة، و إن نبّهتُك على قدرة تُخلّ بأمرٍ اعرفه و لاتقلّدني و غيري؛ فالمعيارُ هو البرهان.

و كفاك من «العلم التعليمي»[2] طرفاً. فعليك بـ«العلم التجرّدي الاتصالي[3]» لتصيرَ من الحكماء.

و لاتبذُلنّ العلمَ و أسرارَه إلّا لأهله.

واتّقِ شرَّ مَن أحسنتَ إليه من اللئام، فلقد أصابَني منهم شدائد[4].

و اذكرني في صالح دعائك.

وفّقَنا الله و إيّاك و رحِمَنا و آوانا إنّه سيّدنا و مولانا.

و لِواهب العقل حمدٌ غير متناه[5].

أقول: قد ضمن هذا الفصلُ الذي ختم به الكتاب خمساً و ثلاثين وصيّةً لايخفى شرفُها و عِظَمُ فوائدها على مَن تأمّل ما سلف من الأصول حقّ تأمّلِها. و جميع ما فيه[6] من الألفاظ التي يفتقر معانيها إلى بيان قد سبق تبيينُها غير ألفاظ ثلاثة يجب أن أشرحها هاهنا؛ و هي «التوكّل» و «الشكر» و «الرضا»:

[في التوكل]

أمّا «التوكّل»، فهو عبارة عن إظهار العجز و الاعتماد على الغير و خُصِّص بمايكون

---

١. آس ١: حمدَني.
٢. آس ١ (نسخه بدل): التعلمي.
٣. آس ١ (نسخه بدل): التعلمي.
٤. ت: شديداً.
٥. مج ١: + تمّ الكتاب بحمد الله و توفيقه يوم الجمعة السادس و العشرون من شهر الله المبارك رجب سنة سبعة و ستمائة في بلد الملطية من بلاد الروم.
٦. مج ٢: ـ فيه؛ آس ١: فيها.

الاعتماد فيه على الله سبحانه و[١] تعالى.

و هو على اصطلاح الصوفيّة عبارة عن دوام حسن ملاحظة القضاء و القدر في جميع الحوادث دون اقتصار النظر على الأسباب الطبيعية. و لايحصل التوكّل الحقيقي إلّا لمن لايرى[٢] فاعلاً سوى الله جلّ جلاله. و لايكفي ذلك ما لم‌ينضمّ إليه الإيمان بالرحمة[٣] و الجود و الحكمة، فإنّ مَن تحقّق أنّ الرزق و الأجل و الخَلق و الأمر بيد الله و هو منفردٌ به و إنّ[٤] جودَه[٥] و حكمتَه و رحمتَه لايوازيها رحمةُ غيره وَ جودُه؛ اتّكل قلبه عليه بالضرورة[٦] و انقطع نظره عن غيره؛ فإن لم‌ينقطع فلايكون ذلك إلّا لتطرّقِ شك أو لِجبنٍ[٧] فطريّ يوجب كون النفس مطيعة للأوهام[٨] التي لايُشَكّ في بطلانها.

و ليس من شرط التوكّل تركُ الكسب و التداوي و الاستسلامُ للمُهلِكات كمَن لايمدّ اليد إلى الطعام و هو جائع، أو كمن لايستصحب زاداً عند سفرِه في البوادي المُقفرة، فإنّ هذا جهل؛ بل التوكّل في أمثال هذه هو بأن لايعتمد[٩] عليها[١٠] بقلبه بل على خالقها، و يعلم أنّ اليد و الطعام و قدرة التناول مثلاً، كلُّها من قدرة الله تعالى و كيف يتّكل على اليد و غيرها و ربّما يفلج في الحال أو يهلك الطعام أو يحدث من تناوله مرضٌ يؤدّي إلى الهلاك أو يتسلّط على زاد السفر سارقٌ أو مغتصب و ما شاكل ذلك من الآفات؛ فيجب أن يعتمد على فضل الله سبحانه في دفع جميع هذه الأشياء من غير أن يجعل نفسَه كلحمٍ على وضمٍ؛ نعم، الذي يقدح في «التوكّل» هو شدة الاستقصاء في حيل المعيشة و ما يجري مجراها و استنباط دقائق الأمور فيها، فإنّ ذلك من ثمرات الحرص الذي هو في مقابلة «الاستهانة بتحصيل الكفاية» و تسمّى بـ«الانحلال» و الوسط بينهما هو «القناعة».

---

١. مج ٢: ـسبحانه و.
٢. س: يرى.
٣. ت: الإيمان و الرحمة.
٤. ت: فإنّ.
٥. ت، آس ١: وجوده.
٦. س، آس ١: بالضرورة عليه.
٧. مج ٢: جبن.
٨. ت: + لكن.
٩. س: ـالمقفرة، فإنّ هذا جهل بل التوكّل في أمثال هذه هو بأن لايعتمد.
١٠. آس ٢: عليه.

[في الشكر]

و أمّا «الشُكر[١]»، فهو ملاحظة النفس لِما نالت ممّن أنعم عليها من إعطاءِ ما ينبغي لها أو دفعِ ما لاينبغي ـ كان من كمالات النفس أو البدن ـ و تحريكِ الآلة المعبِّرة لإخبار النوع بذلك.

و حقيقة شكر الله تعالى لايتمّ حصولها للعبد إلّا إذا علم أنّه لا مُنعم سوى البارئ عزّ و علا، و علم تفاصيل نِعَمه عليه؛ و مهما عَلِمَ ذلك فلابدّ و أن يظهر في قلبه فرحٌ بالله سبحانه و بنعمه و كان ذلك داعية إلى شكره.

[في الرضاء]

و أمّا «الرضاء[٢]»[٣]، فهو في مصطلحهم ملكة تَلقّي النفس لِما يأتي به القدر من الحوادث الجرمانيّة على وجهٍ لايتألّم بوقوعه بل مع ابتهاج لطيف نظراً إلى العلة السابقة العجيبة. و قد يتوهّم أنّه لايتصوّر الرضا بالموذيات و بما يخالف الهوى، و إنّما يتصوّر الصبر فقط و ليس ذلك بحق؛ فإنّ ذلك قد يُتصوَّر من العبد في عدة أحوال:

أحدها، عند استغراقه في محبّة الله سبحانه فإنّ ذلك يُدهِشه عن الإحساس بألم الموذيات[٤]، و ذلك مشاهَد في حبّ المخلوقين؛ فكيف في حبّ مَن له الكمال الأقصى.

و **ثانيها**، كما يخطر بباله جزالة ثواب البلاء و ما تحته من لطائف صُنع الله تعالى التي تخفى عنّا تفاصيلها و إن علمناها جملة؛ و هذا كما يرضى المريض بألم الفصد و شُرب الدواء لِعلمه بأنّه سبب الشفاء و الصحة؛ و كما يرضى العارف بالآفات المنطوية[٥] على مصالح لايعلمها بأعيانها ولكن يؤمن بها على سبيل الإجمال.

و **ثالثها**، عند ما[٦] يتيّقن أنّ كلّ ما يظهر من تفاصيل القضاء ليس في الإمكان وجود ما هو أتمّ منه و أحسن، فإنّ في حال تيقّنِه لذلك لاينطوي ضميره إلّا على الرضا و ترك الاعتراض[٧].

---

١. كلمة التصوّف، ص ١٣٣.
٢. س: ـ الرضاء.
٣. همان، ص ١٣٤.
٤. س: الإحساس بالموذيات.
٥. آس ١: المظنونة.
٦. ت: ـ ما.
٧. ت: الأغراض.

و رابعها، عند ملاحظة الشيء باعتبارَي كونه بقضاء الله تعالى و مشيّته و كونه منتسباً إلى العبد فيكون مرضياً به بالاعتبار الأوّل، و مكروهاً بالاعتبار الثاني؛ و لا تناقُضَ في ذلك لِعدم توارد الرضا و الكُره عليه من وجه واحد[١]. و بهذا يظهر أنّه لا تنافي بين الرضا بالقضاء و بين الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر؛ و لاأمنع أن يُتصوَّر من العبد ذلك في حالة أو أحوال أخرى غير هذه الأربع و لكنّ الآن لم‌يخطر ببالي[٢] غيرها.

[في الوصايا تداخل]

و إذا تأمّلت وصايا هذا الفصل لم‌تجدها خالية من التداخل المستلزم للتكرار فإنّ **قوله**: «احفظ الناموس ليحفظك» و كذا **قوله**: «و حصِّلْ لنفسك الملكات الفاضلة التامّة» يدخل تحته عدة منها. و مثل هذا في فنّ الخطابيات غير مستنكر و لا خالٍ من زيادة فائدة؛ على أنّها مع كونها جارية على قانون الخطابة هي مشتملة على لطائف كثيرة علميّة و لولا علمي بأنّها لايخفى على من أتقن المباحث السالفة لكنتُ[٣] أنبِّهُ على كلّ واحد منها. و ليست في هذه الوصايا ما هو[٤] خارج عن آداب الشرائع الحقّة ـ واجبِها و مندوبها ـ و بالجملة، يجب على طالب السعادة الأبديّةِ المواظبةُ عليها و التمسّكُ بها فإنّ[٥] من التزم[٦] امتثال[٧] أوامرِها و تركَ نواهيها[٨] كان لسيادة السرمد حائزاً، و بسعادة الأبد فائزاً.

و هذا آخر شرح التّلويحات على الوجه المناسب لِغرض السادة المقترحين و إن كان قد لايناسب غرضَ غيرِهم من بعض الطالبين و[٩] المستشرحين و أنا أقترح على مَن ينظر فيه أن يقيم عذري فيما طغى فيه القلم، أو زلّت به القدم؛ فإنّ استكشاف أسرار الدقائق اللطيفة و استشفاف أنوار[١٠] الحقائق الشريفة ممّا يتعذّر مع[١١] العوائق الدنيوية، و يتعسّر مع العلائق البدنية لاسيما إذا انتهتْ كثرة الشواغل إلى حد المنع[١٢] من[١٣] معاودة التنقيح و التهذيب و

---

١. آس ١: آخر.
٢. ت، آس ١: لي؛ آس ١ (نسخه بدل): ببالي.
٣. س: ـ لكنت.
٤. ت: ـ هو.
٥. ت: فاق.
٦. س، آس ٢: ألزم.
٧. مج ٢: بإمساك.
٨. ت: مناهيها.
٩. ت: ـ إن كان قد لايناسب غرض غيرهم من بعض الطالبين و.
١٠. س: أنواع.
١١. ت: بنا.
١٢. مج ٢: ـ المنع.
١٣. س: يتعذره؛ ت: ما.

استغرقت الوقت فلم يتأتّ التأنّي في اختيار الألفاظ و جودة الترتيب؛ هذا على تقدير جِدّة الخاطر و غزارة العلم؛ فكيف[١] إذا كانت الفكرة كليلةً و البضاعة من العلم قليلةً؛ على أنّ مَن يحكم بالتخطئة لا لأجل الحسد و العناد و لا عن هوى يعدل به عن سنن الرشاد لعلّه يجد مَخرجاً صالحاً[٢] لو دقّق النظر، و منهجاً واضحاً لو لاحَظَ المقصد المعتبر مع أنّه كثيراً[٣] ما يقع الغلط من قبل[٤] الناسخين فيظنّ من المصنّفين فإنّي قد وجدتُ في[٥] أغلاطهم حتى في تغيير كلمة أو حرفٍ مّا، استحال به المعنى و فسد؛ و شاهدتُ وقوع ذلك في هذا الشرح قبل إتمامه فكيف إذا طال به الأمد و لهذا ما يجب أن لا تُهمَل[٦] المقابلة التامة للكتب العلمية بالنسخ المعوّل[٧] عليها الموثوق بالصحة إليها[٨]؛ و لا تَكلانَ إلّا على الواحد القوي الهادي إلي الصراط[٩] السوي هو ربّ العزّة و الجلال و له المَنّ[١٠] و مِنه[١١] الإفضال؛ فعليك أن تعتصم به إذ هو موجِدك و أن تتعرّض لروح نفحاته إذ هو[١٢] هاديك و مُرشِدك. و مَن لم يستنصر بعناية موجِده ذلّ[١٣]؛ و من لم يستبصر بهداية مرشده ضلّ[١٤].

فأسألك اللّهمّ[١٥] ـ يا من لا يُخيِّب قاصدَه و لا يُضِلّ مسترشدَه ـ أن تعضدني[١٦] بإدرار عنايتك، و تُرشدني بأنوار[١٧] هدايتك، و أن تجعلني لالتزام[١٨] التأدّب بقويم آدابك من المبتهِجين، و بدوام التقريب[١٩] إلى كريم جنابك من المنتهِجين، و أن تحشرني مع الذين زَيّنتَ قلوبهم بالتقوى. فتمسّكوا بالسبب الأقوى، فارتفعوا عن

---

١. س: ـ فكيف. ٢. آس ٢، س: خاصاً. ٣. مج ٢: كثير.
٤. مج ٢، س: ـ قبل. ٥. مج ٢، س: من. ٦. ت: تهمل.
٧. س: المعقول. ٨. س، آس ١، آس ٢: في الصحة عليها.
٩. آس ١، ت: السراط. ١٠. ت: المنة. ١١. ت: + و.
١٢. ت: فهو. ١٣. مج ٢: ـ و من لم يستنصر بعناية موجِده ذلّ.
١٤. مج ٢: طلّ. ١٥. مج ٢: ـ اللّهمّ. ١٦. ت: تعصمني.
١٧. مج ٢: بإدرار. ١٨. مج ٢: للإلزام. ١٩. آس ٢، مج ٢: التقرب.

حضيض الشقاوة و البلوى. فاتّصلوا[١] بمحل السعادة القصوى: برحمتك يا أرحم الراحمين و يا أكرم الأكرمين.

و الحمد لله ربّ العالمين و صلواتُه على نبيّ الرحمة[٢] سيّدِنا محمّدٍ و آلِه أجمعين[٣].

وقع الفراغ من تصنيف هذا الكتاب[٤] في أوائل سنة سبع و ستين و ست مأة هجرية[٥].

---

١. مج ٢: واتّصلوا. ٢. مج ٢: ـ نبي الرحمة.

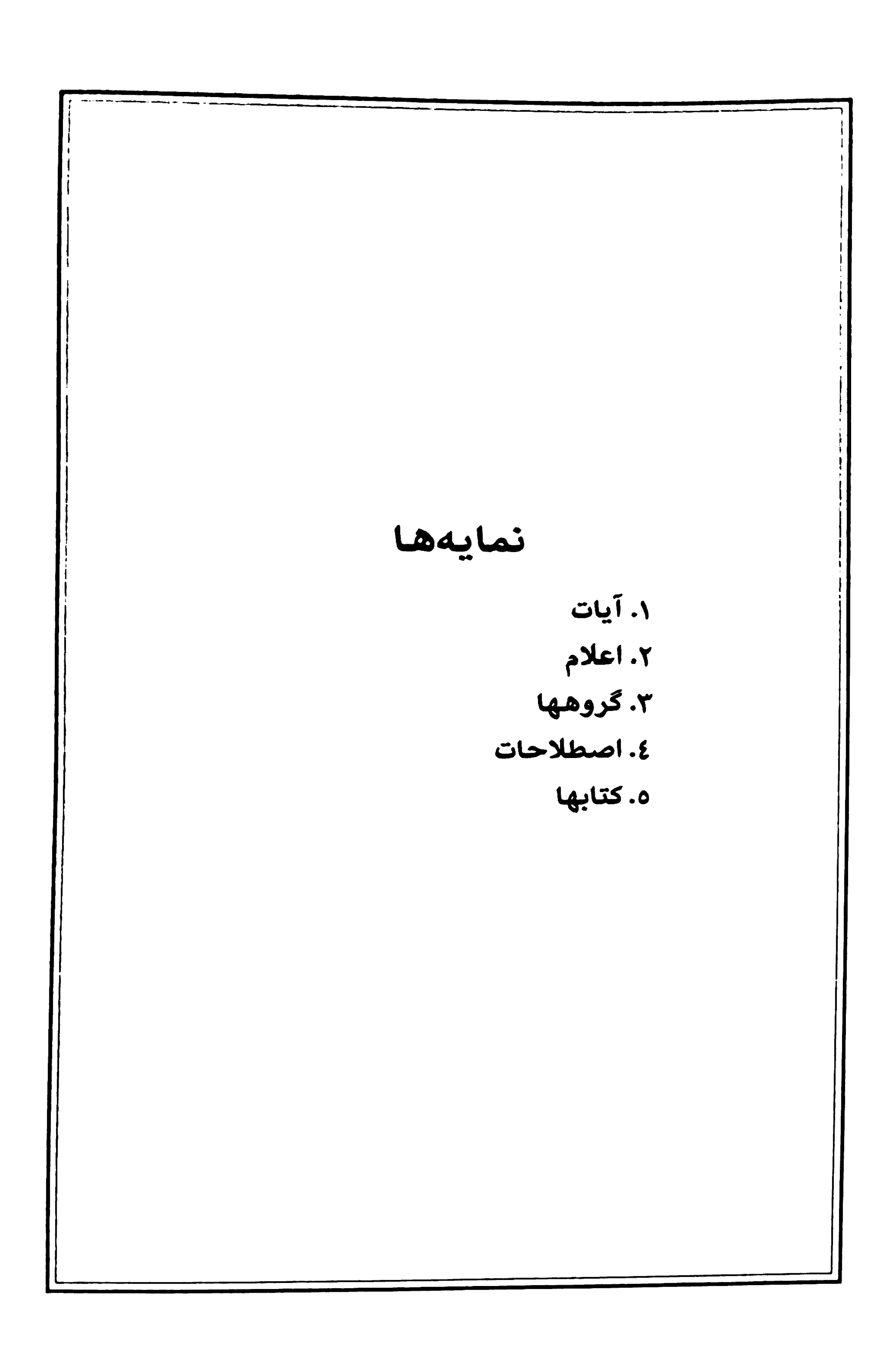
٣. آس ١: ـ والحمد لله ... أجمعين؛ مج ٢: + آمين. ٤. مج ٢: من تصنيفه.

٥. ت: + وقع الفراغ من نَسخِه يوم الأحد السادس عشر من شهر جمادي الآخر سنة سبع و ثمانين و ستمائة هجرية و الحمد لله ربّ العالمين و صلواته على سيّدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين.

س: وقع الفراغ من نسخه بمدينة بغداد في سنة تسعين و ستّ مائة.

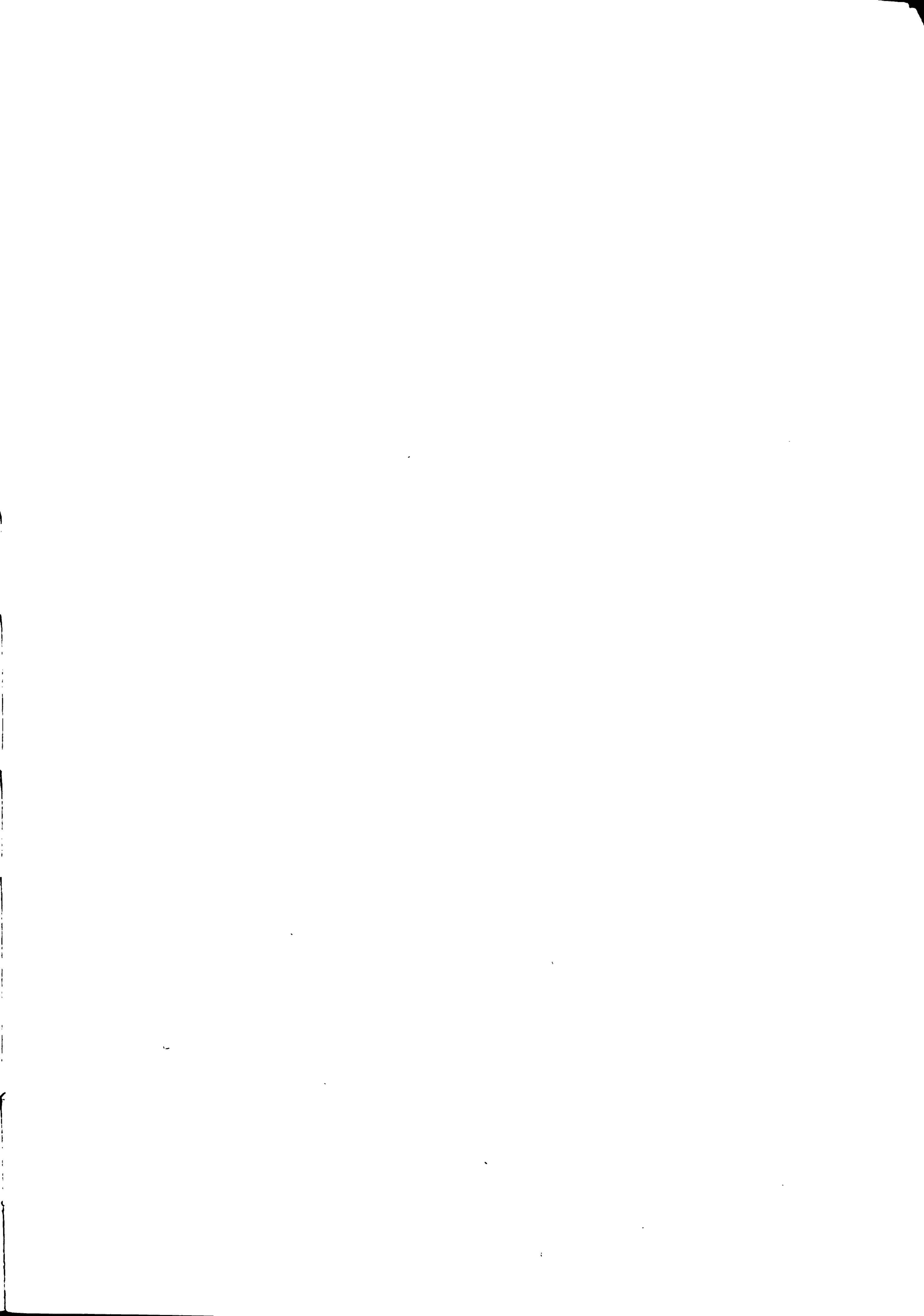
مج ٢: و فرغ كاتبه من نقله في أول يوم من المحرم سنة اثنى و سبع مائة. و من الله التوفيق.

آس ٢: وقع الفراغ من نسخه يوم الإثنين أوّل الصبح العاشر [من] ربيع الأول سنة أربع و سبع مائة هجرية في المدرسة النظامية بدار السلام مدينة بغداد.



نمایه‌ها

۱. آیات
۲. اعلام
۳. گروهها
٤. اصطلاحات
٥. کتابها



١. آيات

۲. اعلام

۳. گروهها

٤. اصطلاحات

ث

خ

غ

ف

ق

ك

و

٥. کتابها

منابع

الإشارات و التنبيهات، ابن‌سینا، تصحیح مرحوم محمود شهابی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.

الألواح العمادية، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، سهروردی، ج ٤، تصحیح نجفقلی حبیبی، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ سوم ۱۳۸۰ ش.

البصائر النصيرية، ابن سهلان ساوی، تصحیح حسن مراغی (غفارپور)، با تعلیقات محمد عبده، انتشارات شمس تبریزی، تهران ۱۳۸۳.

تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات، ابن‌سینا، رسالة أقسام العلوم العقلية، بمبئی، ۱۳۱۸ ق.

التفسير الكبير، فخررازی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

حكمة الإشراق، مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، سهروردی، ج ۲، تصحیح هنری کربن، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ سوم ۱۳۸۰ ش.

خطبه توحیدیه، ابن‌سینا، سفینه تبریز با اهتمام نصرالله پورجوادی، ۱۳۸۱، تهران افست مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۳ـ ۳۲٤، تاریخ کتابت ۷۲۳ق و نسخه خطی شماره ٦٦١٦/۳،کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تاریخ کتابت ۱۰۷۳ ق.

شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات حکمت، چاپ دوم، ۱۳٦٦.

الشفاء (منطق)، ابن‌سینا. افست کتابخانه آیة الله مرعشی از روی چاپ مصر.

قوت القلوب، ابوطالب مکّی، چاپ قاهره.

كلمة التصوّف، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، سهروردی، ج ٤، تصحیح نجفقلی حبیبی، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ سوم ۱۳۸۰ ش.

المبدأ و المعاد، ابن‌سینا، تصحیح عبدالله نورانی، انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.

المشارع و المطارحات (طبیعیات)، سهروردی، نسخه خطی، شماره ۱۹۶۹ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تاریخ کتابت ۱۰۳۱.

المشارع و المطارحات (الهیات)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، سهروردی، ج ۱، تصحیح هنری کربن، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ سوم ۱۳۸۰ ش.

مفاتیح‌الغیب، ملاصدرا، تصحیح نجفقلی حبیبی، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.

الملل و النحل، محمد بن عبدالکریم شهرستانی، تحقیق عبدالأمیر مهنّا و علی حسن فاعور، دار المعرفة، بیروت ۱۴۱۰ ق.

منتهی الأفکار، اثیرالدین ابهری، نسخه خطی، شمارهٔ ۲۵۷۲ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.

فهرست آثار منتشر شدهٔ مرکز پژوهشی میراث مکتوب
به ترتیب شمارهٔ ردیف

۱. **بخشی از تفسیری کهن به پارسی** / ناشناخته (حدود قرن چهارم هجری)؛ تصحیح دکتر سید مرتضی آیةالله زاده شیرازی
۲. **فرائد الفوائد در احوال مدارس و مساجد** / محمد زمان تبریزی؛ تصحیح رسول جعفریان
۳. **جغرافیای نیمروز** / ذوالفقار کرمانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح عزیزالله عطاردی
۴. **تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم** / ابوالمظفّر اسفراینی (قرن ۵ ق.)؛ تصحیح نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی
۵. **فواید راه آهن** / محمّد کاشف (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح محمّد جواد صاحبی
۶. **نـزهة الزاهد** / ناشناخته؛ تصحیح رسول جعفریان
۷. **آثار احمدی** / احمد بن تاج‌الدین استرابادی (قرن ۱۰ ق.)؛ تصحیح میرهاشم محدّث
۸. **دیوان حزین لاهیجی** / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح ذبیح‌الله صاحبکار
۹. **تذکرة المعاصرین** / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح معصومه سالک
۱۰. **فتح السبل** / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح ناصر باقری بیدهندی
۱۱. **مرآت الأکوان** / احمد حسینی اردکانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح عبدالله نورانی
۱۲. **تسلیة العباد در ترجمهٔ مسکّن الفؤاد شهید ثانی** / ترجمهٔ مجدالأدباء خراسانی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح محمدرضا انصاری
۱۳. **ترجمهٔ المدخل الیٰ علم احکام النجوم** / ابونصر قمی (قرن ۴ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۱۴. **فیض الدموع** / بدایع نگار (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی
۱۵. **مصابیح القلوب** / حسن شیعی سبزواری (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح محمد سپهری
۱۶. **الجماهر فی الجواهر** / ابوریحان البیرونی (قرن ۵ ق.)؛ تحقیق یوسف الهادی
۱۷. **تحفة المحبّین** / یعقوب بن حسن سراج شیرازی (قرن ۱۰ ق.)؛ به‌اشراف محمد تقی دانش پژوه؛ تصحیح کرامت رعنا حسینی و ایرج افشار
۱۸. **عیار دانش** / علینقی بهبهانی؛ به کوشش دکتر سید علی موسوی بهبهانی
۱۹. **قاموس البحرین** / محمّد ابوالفضل محمّد؛ تصحیح علی اوجبی
۲۰. **مجمل رشوند** / محمد علی خان رشوند (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر منوچهر ستوده و عنایت الله مجیدی
۲۱. **شرح القبسات** / میر سید احمد علوی؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی
۲۲. **ترجمهٔ تقویم التواریخ** / حاجی خلیفه (قرن ۱۱ ق.)؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح میرهاشم محدّث
۲۳. **تفسیر الشهرستانی المسمی مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار** / الامام محمد بن عبدالکریم الشهرستانی (قرن ۶ ق.)؛ تصحیح دکتر محمدعلی آذرشب
۲۴. **انوارالبلاغه** / محمد هادی مازندرانی، (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح محمدعلی غلامی‌نژاد
۲۵. **جغرافیای حافظ ابرو (۳ ج)** / حافظ ابرو (قرن ۹ ق.)؛ تصحیح صادق سجادی
۲۶. **تائیهٔ عبدالرحمان جامی** / تصحیح دکتر صادق خورشا
۲۷. **رسائل دهدار** / محمد دهدار شیرازی (قرن ۱۰ ق.)؛ تصحیح محمد حسین اکبری ساوی
۲۸. **تحفة الأبرار فی مناقب الائمة الأطهار** / عمادالدین طبری (زنده در ۷۰۱ هـ. ق)؛ تصحیح سید مهدی جهرمی
۲۹. **شرح دعای صباح** / مصطفی خوئی؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی
۳۰. **نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء** / المیر محمد باقر الداماد (المتوفی ۱۰۴۱ ق.)؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی
۳۱. **ترجمهٔ اناجیل اربعه** / میرمحمد باقر خاتون‌آبادی (۱۰۷۰ ـ ۱۱۲۷ ق.)؛ تصحیح رسول جعفریان
۳۲. **عین الحکمه** / میر قوام‌الدین محمّد رازی تهرانی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی
۳۳. **عقل و عشق، یا، مناظرات خمس** / صائن

الدین تُرکهٔ اصفهانی (۷۷۰ ـ ۸۳۵ ق.)؛ تصحیح اکرم جودی نعمتی

۳۴. احیای حکمت (۲ ج) / علیقلی بن قرچغای خان (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح فاطمه فنا

۳۵. منشآت میبدی / قاضی حسین بن معین‌الدین میبدی؛ تصحیح نصرت الله فروهر

۳۶. کیمیای سعادت / میرزا ابوطالب زنجانی؛ تصحیح دکتر ابوالقاسم امامی

۳۷. النظامیّة فی مذهب الامامیّة / خواجگی شیرازی؛ تصحیح علی اوجبی

۳۸. شرح منهاج الکرامه فی اثبات الامامه علامهٔ حلّی / تألیف علیّ الحسینی المیلانی

۳۹. تقویم الایمان / المیر محمد باقر الداماد؛ تحقیق علی اوجبی

۴۰. التعریف بطبقات الامم / قاضی صاعد اندلسی (قرن ۵ ق.)؛ تصحیح دکتر غلامرضا جمشید نژاد اوّل

۴۱. رسائل حزین لاهیجی / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.)؛ تصحیح علی اوجبی، ناصر باقری بید هندی، اسکندر اسفندیاری و عبدالحسین مهدوی

۴۲. رسائل فارسی / حسن لاهیجی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح علی صدرائی خوئی

۴۳. دیوان ابی‌بکر الخوارزمی / ابوبکر الخوارزمی (قرن ۴ ق.)؛ تحقیق الدکتور حامد صدقی

۴۴. رسائل فارسی جرجانی / ضیاءالدین جرجانی؛ تصحیح دکتر معصومه نور محمدی

۴۵. دیوان غالب دهلوی / اسدالله غالب دهلوی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر محمدحسن حائری

۴۶. حکمت خاقانیه / فاضل هندی؛ با مقدمهٔ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، تصحیح دفتر نشر میراث مکتوب

۴۷. لطایف الأمثال و طرایف الأقوال / رشیدالدین وطواط؛ تصحیح حبیبه دانش‌آموز

۴۸. تذکرة‌الشعراء / مطربی سمرقندی (قرن ۱۰ ـ ۱۱ ق.)؛ تصحیح اصغر جانفدا، علی رفیعی علامرودشتی

۴۹. روضة‌الأنوار عباسی / ملامحمّد باقر سبزواری؛ تصحیح اسماعیل چنگیزی اردهایی

۵۰. راحة‌الارواح و مونس الاشباح / حسن شیعی سبزواری (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح محمد سپهری

۵۱. تاریخ بخارا، خوقند و کاشغر / میرزا شمس بخارایی؛ تصحیح محمد اکبر عشیق

۵۲. خریدة‌القصر و جریدة‌العصر (۳ ج) / عمادالدین الاصفهانی (قرن ۶ ق.)؛ تحقیق الدکتور عدنان محمد آل طعمه
لوح فشرده (CD) دوره سه جلدی

۵۳. ظفرنامهٔ خسروی / ناشناخته (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح دکتر منوچهر ستوده

۵۴. تاریخ آل سلجوق در آناطولی / ناشناخته (قرن ۸ ق.)؛ تصحیح نادره جلالی

۵۵. خرابات / فقیر شیرازی (قرن ۱۳ ق.)؛ تصحیح منوچهر دانش‌پژوه

۵۶. محبوب القلوب (ج ۱) / قطب الدین الاشکوری؛ تحقیق الدکتور ابراهیم الدیباجی - الدکتور حامد صدقی

۵۷. دیوان جامی (۲ ج) / عبدالرحمان جامی (۸۱۷ـ ۸۹۷ هـ. ق.)؛ تصحیح اعلاخان افصح‌زاد

۵۸. مثنوی هفت اورنگ (۲ ج) / عبدالرحمان جامی (۸۱۷ ـ ۸۹۸ هـ. ق.)؛ تصحیح جابلقا دادعلیشاه، اصغر جانفدا، ظاهر احراری، حسین احمد تربیت و اعلاخان افصح‌زاد

۵۹. نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی / تألیف اعلاخان افصح‌زاد

۶۰. فهرست نسخه‌های خطّی مدرسهٔ علمیّهٔ نمازی خوی / تألیف علی صدرائی خوئی

۶۱. منهاج الولایة فی شرح نهج‌البلاغة (۲ ج) / ملّا عبدالباقی صوفی تبریزی (قرن ۱۱ ق.)؛ تصحیح حبیب الله عظیمی

۶۲. فهرست نسخه‌های خطّی مدرسهٔ خاتم‌الانبیاء (صدر) بابل / تألیف علی صدرائی خوئی، محمود طیّار مراغی، ابوالفضل حافظیان بابلی

۶۳. تحفة‌الأزهار و زلال الأنهار فی نسب أبناء الأئمة الأطهار (۴ ج) / ضامن بن شدقم الحسینی المدنی؛ تحقیق کامل سلمان الجبوری

۶۴. القند فی ذکر علماء سمرقند / نجم الدین النسفی؛ تحقیق یوسف الهادی

۶۵. شرح ثمرهٔ بطلمیوس / خواجه نصیرالدین طوسی؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی

۶۶. کلمات علیهٔ غرّا / مکتبی شیرازی؛ تصحیح دکتر محمود عابدی

۶۷. مکارم الاخلاق / غیاث الدین خواندمیر؛ تصحیح محمد اکبر عشیق

۶۸. فروغستان / محمد مهدی فروغ اصفهانی؛ تصحیح ایرج افشار

۶۹. **مرآة الحرمین** / ایوب صبری پاشا؛ ترجمهٔ عبدالرسول منشی؛ تصحیح جمشید کیان‌فر
۷۰. **نامه‌ها و منشآت جامی** / عبدالرحمان جامی؛ تصحیح عصام‌الدین اورونبایف و اسرار رحمانف
۷۱. **بهارستان و رسائل جامی** / عبدالرحمان جامی؛ تصحیح اعلاخان افصح‌زاد، محمد جان عمراُف و ابوبکر ظهورالدین
۷۲. **سعادت نامه یا روزنامهٔ غزوات هندوستان** (فارسی) / غیاث الدین علی یزدی؛ تصحیح ایرج افشار
۷۳. **جواهر الاخبار** / بوداق منشی قزوینی؛ تصحیح محسن بهرام‌نژاد
۷۴. **شرح الاربعین** / القاضی سعید القمی؛ تحقیق نجفقلی حبیبی
۷۵. **مجموعه رسائل و مصنفات** / عبدالرزاق کاشانی؛ تصحیح مجید هادی‌زاده
۷۶. **خانقاه** / فقیر شیرازی؛ تصحیح منوچهر دانش‌پژوه
۷۷. **شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب علیهما السلام** / میر حسین بن معین الدین میبدی یزدی؛ تصحیح حسن رحمانی و سید ابراهیم اشک شیرین
۷۸. **لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام** / عبدالرزاق کاشانی؛ تحقیق مجید هادی‌زاده
۷۹. **جواهرالتفسیر** / ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری، تصحیح دکتر جواد عباسی
۸۰. **راهنمای تصحیح متون** / نوشتهٔ جویا جهانبخش
۸۱. **دیوان الهامی کرمانشاهی** / میرزا احمد الهامی، تصحیح امید اسلام‌پناه
۸۲. **شرح نهج‌البلاغه نواب لاهیجی (۲ ج)** / میرزا محمد باقر نواب لاهیجانی، تصحیح دکتر سید محمد مهدی جعفری، دکتر محمد یوسف نیری
۸۳. **دیوان مخلص کاشانی** / میرزا محمد مخلص کاشانی، تصحیح حسن عاطفی
۸۴. **زبور آل داود** / سلطان هاشم میرزا، تصحیح دکتر عبدالحسین نوایی
۸۵. **مجموعه آثار حسام الدین خوئی** / حسن بن عبدالمؤمن خونی، تصحیح صغری عباس‌زاده
۸۶. **تذکرهٔ مقیم خانی** / محمد یوسف بیک منشی، تصحیح فرشته صرافان
۸۷. **سبع رسائل علامة جلال الدین محمد دوانی**؛ تحقیق و تعلیق دکتر سید احمد تویسرکانی
۸۸. **خلد برین** / محمد یوسف واله اصفهانی قزوینی، تصحیح میرهاشم محدث
۸۹. **ترجمهٔ فرحة الغری** / محمد باقر مجلسی (قرن ۱۱ ق)، پژوهش جویا جهانبخش
۹۰. **سراج السالکین** / گردآورنده ملامحسن فیض کاشانی؛ تصحیح جویا جهانبخش
۹۱. **الآثار الباقیة عن القرون الخالیة** / أبوریحان محمد بن أحمد البیرونی، تصحیح پرویز اذکایی
۹۲. **جذوات و مواقیت** / میر محمد باقر دادماد؛ علی اوجبی
۹۳. **دو شرح أخبار و ابیات و امثال عربی کلیله و دمنه** / فضل الله إسفزاری و مؤلفی ناشناخته، تصحیح بهروز ایمانی
۹۴. **هفت دیوان محتشم کاشانی** / کمال الدین محتشم کاشانی؛ دکتر عبدالحسین نوایی، مهدی صدری
۹۵. **بدایع الملح** / صدرالأفاضل خوارزمی؛ تصحیح دکتر مصطفی اولیایی
۹۶. **فهرست نسخه‌های خطی مدرسه امام صادق (ع) چالوس** / مقدّمه سید رفیع‌الدین موسوی؛ به کوشش محمود طیّار مراغی
۹۷. **کتاب الأدوار فی الموسیقی** / صفی الدین عبدالمؤمن بن یوسف بن فاخر الأرموی البغدادی
۹۸. **تحفة الملوک** / علی بن ابی حفص اصفهانی؛ تصحیح علی اکبر احمدی دارانی
۹۹. **مثنوی شیرین و فرهاد** / سرودهٔ سلیمی جرونی؛ تصحیح دکتر نجف جوکار
۱۰۰. **الإلهیات من المحاکمات بین شرح الإشارات** / لقطب الدین محمد بن محمد الرازی، تصحیح مجید هادی‌زاده
۱۰۱. **الأربعینیات لکشف أنوارالقدسیات** / القاضی سعید محمد بن محمد مفید القمی، تصحیح نجفقلی حبیبی
۱۰۲. **الصراط المستقیم فی ربط الحادث بالقدیم** / میر محمد باقر داماد، تصحیح علی اوجبی
۱۰۳. **اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت** / عمیدالدین ابوعبدالله عبدالمطلب بن مجدالدین الحسینی العبیدلی، تصحیح علی اکبر ضیایی

۱۰۴. **دقائق التأویل و حقائق التنزیل** / ابوالمکارم محمودبن ابی‌المکارم حسنی واعظ، پژوهش جویا جهانبخش
۱۰۵. **گوهر مقصود** / مصطفی تهرانی (میرخانی)، به کوشش زهرا میرخانی
۱۰۶. **بلوهر و بیوذسف** / مولانا نظام، تصحیح محمد روشن
۱۰۷. **سندبادنامه** / محمدبن علی ظهیری سمرقندی، تصحیح محمد باقر کمال الدینی
۱۰۸. **تحفة الفتی فی تفسیر سورة هل أتی** / غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی، تصحیح پروین بهارزاده
۱۰۹. **جهان دانش** / شرف‌الدین محمدبن مسعود مسعودی؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۱۱۰. **کلیات بسحق اطعمهٔ شیرازی** / مولانا جمال الدین ابواسحق حلاج اطعمه شیرازی معروف به بسحق اطعمه شیرازی؛ تصحیح منصور رستگار فسایی
۱۱۱. **محبوب القلوب** (ج ۲) / قطب الدین الاشکوری؛ تحقیق الدکتور ابراهیم الدیباجی - الدکتور حامد صدقی
۱۱۲. **تاریخ عالم آرای امینی** / فضل الله بن روزبهان خنجی اصفهانی؛ تصحیح محمد اکبر عشیق
۱۱۳. **روضة المنجمین** / شهمردان بن ابی‌الخیر رازی؛ مقدمه، تحقیق و تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۱۱۴. **کلیات نجیب کاشانی** / نورالدین محمد شریف کاشانی؛ تصحیح اصغر دادبه و مهدی صدری
۱۱۵. **إشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور** / غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی؛ تقدیم و تحقیق علی اوجبی
۱۱۶. **مجموعهٔ آثار عبدالله خان قراگوزلو** / حاجی عبدالله خان قراگوزلو امیر نظام همدانی؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات عنایت الله مجیدی
۱۱۷. **تعلیقه بر الهیات شرح تجرید ملّا علی قوشچی** / شمس‌الدین محمد بن احمد خفری؛ مقدمه و تصحیح فیروزه ساعتچیان
۱۱۸. **مرآت واردات** / محمد شفیع طهرانی (ره) مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر منصور صفت‌گل
۱۱۹. **جواهرنامهٔ نظامی** / محمّدبن ابی‌البرکات جوهری نیشابوری، به کوشش: ایرج افشار، با همکاری: محمّدرسول دریاگشت
۱۲۰. **تاریخ رشیدی** / میرزا محمد حیدر دوغلات، تصحیح عباسقلی غفاری فرد
۱۲۱. **اسناد پادریان کَرمِلی** / بازمانده از عصر شاه عباس صفوی به کوشش دکتر منوچهر ستوده با همکاری ایرج افشار
۱۲۲. **تنکلوشا** / از مؤلّفی ناشناخته به ضمیمه مدخل منظوم از عبدالجبار خجندی، مقدمه و تصحیح رحیم رضازاده ملک
۱۲۳. **دیوان غزلیات میرزا جلال الدین اسیر شهرستانی (اصفهانی)** / تصحیح و تحقیق غلامحسین شریفی ولدانی
۱۲۴. **جامع التواریخ: تاریخ افرنج، پاپان و قیاصره** / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن
۱۲۵. **زادالمسافر** / ناصرخسرو قبادیانی بلخی، شرح لغات و اصطلاحات سید اسماعیل عمادی حائری؛ تصحیح و تحقیق سید محمد عمادی حائری
۱۲۶. **جامع التواریخ: هند و سند و کشمیر** / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن
۱۲۷. **شرح نظم الدر** / صائن‌الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی (۷۷۰ ـ ۸۳۵ هـ. ق)؛ تصحیح و تحقیق اکرم جودی نعمتی
۱۲۸. **المختصر من کتاب السیاق لتاریخ نیسابور** / ابوالحسن الفارسی؛ تحقیق محمد کاظم المحمودی
۱۲۹. **جنگنامه کشم** / از سرایندهای ناشناس. و **جرون نامه** / سروده قدری؛ تصحیح و تحقیق محمد باقر وثوقی و عبدالرسول خیراندیش
۱۳۰. **تحلیة الارواح بحقائق الانجاح** / المنسوب الی کمال الدین عبدالرزاق الکاشانی؛ تحقیق علی اوجبی
۱۳۱. **خلاصة الاشعار و زبدة الافکار** (بخش کاشان) / میر تقی‌الدّین کاشانی؛ مصحح: عبدالعلی ادیب برومند و محمّد حسین نصیری کهنمویی
۱۳۲. **نسخهٔ خطی و فهرست‌نگاری در ایران** مجموعهٔ مقالات و جستارها به پاس قدردانی از زحمات سی سالهٔ فرانسیس ریشار؛ به کوشش احمدرضا رحیمی ریسه
۱۳۳. **جامع التواریخ: اغوز** / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن

۱۳۴. **اسکندرنامه:** (بخش ختا) / منسوب به منوچهرخان حکیم؛ تصحیح علیرضا ذکاوتی قراگزلو

۱۳۵. **جامع التواریخ (تاریخ اقوام پادشاهان ختای)** / تألیف رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن

۱۳۶. **ختم الغرائب** خاقانی شروانی (تحفة العراقین) / نسخه برگردان به قطعه اصل نسخهٔ خطی شماره ۸۴۵ کتابخانهٔ ملی اتریش (وین) کتابت ۵۹۳ هـ ؛ به کوشش ایرج افشار

۱۳۷. **کتاب ایرانی** / چهار مقاله در مباحث متن‌پژوهی، نسخه‌شناسی و کتاب‌آرایی؛ فرانسیس ریشار؛ ترجمهٔ ع. روحبخشان

۱۳۸. **ماهتاب شام شرق** /گزاره و گزینه‌ی اندیشه‌شناسی اقبال / محمدحسین ساکت

۱۳۹. **ارج‌نامه حبیب یغمایی** / سید علی آل داود

۱۴۰. **دیوان اشراق** / میر محمدباقر میرداماد؛ پیشگفتار جویا جهانبخش / سمیرا پوستین‌دوز

۱۴۱. **متن‌شناسی شاهنامه‌ی فردوسی** / منصور رستگار فسایی

۱۴۲. **مجالس جهانگیری** / عبدالستار بن قاسم لاهوری / عارف نوشاهی و معین نظامی

۱۴۳. **تحسین و تقبیح ثعالبی** / مترجم محمدبن ابی‌بکر بن علی ساوی / عارف احمد الزغول

۱۴۴. **مسخرالبلاد** / محمّدیاربن عرب قطغان /نادره جلالی

۱۴۵. **ارشاد** / عبداللّه بن محمّد بن ابی‌بکر قَلانِسی نَسَفی / عارف نوشاهی

۱۴۶. **ارج‌نامهٔ ملک‌الشعراء بهار** / علی میرانصاری

۱۴۷. **مرآت الوقایع مظفری** / عبدالحسین خان ملک المورخین / دکتر عبدالحسین نوایی

۱۴۸. **سفارت‌نامهٔ خوارزم** / رضا قلی خان هدایت؛ جمشید کیان‌فر

۱۴۹. **تاریخ هرات** (نسخه برگردان) / مؤلف ناشناخته / محمدرضا ابویی مهریزی، محمد حسن میر حسینی با مقدمهٔ ایرج افشار

۱۵۰. **جامع التواریخ: بخش بنی‌اسرائیل** / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن

۱۵۱. **خلاصة الاشعار و زبدة الافکار** (بخش اصفهان) / میر تقی‌الدّین کاشانی؛ مصحح : عبدالعلی ادیب برومند و محمّد حسین نصیری کهنمویی

۱۵۲. **دربندنامه** میرزا حیدر وزیراُف / به اهتمام جمشید کیان‌فر؛ با همکاری نوری محمدزاده

۱۵۳. **خزائن الأنوار و معادن الأخبار** / میر محمدرضا بن محمد مؤمن خاتون‌آبادی؛ تصحیح و تحقیق مریم ایمانی خوشخو.

۱۵۴. **رباعیّات حکیم خیّام** طربخانهٔ یار احمد رشیدی، رسالهٔ سلسلة‌الترتیب، خطبهٔ تمجید ابن سینا / با مقدمه و حواشی عبدالباقی گولپینارلی

۱۵۵. **جامع التواریخ (تاریخ سامانیان و بویهیان و غزنویان)** / رشیدالدین فضل اللّه همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن.

۱۵۶. **جامع التواریخ (تاریخ آل سلجوق)** / رشیدالدین فضل اللّه همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن.

۱۵۷. **منتخب رسالات صفاء الحق** / سید حسن مدنی همدانی گزینش، ویرایش و تعلیقات: علیرضا ذکاوتی قراگزلو

۱۵۸. **دفتر اشعار صوفی** / صوفی محمّد هروی (قرن نهم)؛ به کوشش: ایرج افشار

۱۵۹. **تحفة السلاطین** / محمدبن جابر انصاری؛ به کوشش احد فرامرز قراملکی، زینت فنی اصل و فرشته مسجدی

۱۶۰. **تحفة الدستور (فرهنگ اعداد کلمات)** / لطف‌اللّه بن عبدالکریم کاشانی؛ تصحیح مهدی صدری.

۱۶۱. **شجرة الملوک (تاریخ منظوم سیستان)** / سروده صبوری، ناصح و ظهیر؛ تحقیق، تصحیح و توضیحات منصور صفت‌گل.

۱۶۲. **سلم السماوات** / ابوالقاسم بن ابی حامد کازرونی؛ تصحیح عبدالله نورانی.

۱۶۳. **بیان الحقایق** / رشیدالدین فضل اللّه همدانی؛ تصحیح هاشم رجب‌زاده.

۱۶۴. **قرآن فارسی کهن: تاریخ، تحریرها، تحلیل** / سید محمد عمادی حائری

۱۶۵. **اشرف التواریخ** / محمد تقی نوری؛ تصحیح: سوسن اصیلی

۱۶۶. **تفسیر الشهرستانی (مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار)** (۲ ج) / محمد بن عبدالکریم شهرستانی؛ تحقیق و تعلیق: محمد علی آذرشب

۱۶۷. **ارج‌نامهٔ صادق کیا** / عسکر بهرامی

۱۶۸. الإفادة فی تاریخ الأئمة السادة / ابوطالب یحیی بن حسین هارونی؛ تصحیح محمد کاظم رحمتی

۱۶۹. جامع التواریخ (تاریخ اسماعیلیان) / رشیدالدین فضل اللّه همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن.

۱۷۰. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی جمعیت نشر فرهنگ رشت / تألیف: محمد روشن

۱۷۱. روضة الانوار / خواجوی کرمانی؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی

۱۷۲. الیمینی / فی اخبار دولة الملک یمین الدولة؛ ابی‌القاسم محمودبن ناصرالدولة ابی منصور سبکتکین؛ تألیف: محمد بن عبدالجبار العتبی؛ تحقیق: یوسف الهادي

۱۷۳. معرفت فلاحت (دوازده باب کشاورزی) / از عبدالعلی بیرجندی؛ به کوشش ایرج افشار

۱۷۴. چین‌نامه / ماتیو ریچی؛ ترجمه از متن لاتین محمد زمان؛ مقدمه، تصحیح، توضیح و مقابله با ترجمه‌های کهن چینی، انگلیسی و ایتالیایی از لو جین؛ پیشگفتار مظفر بختیار

۱۷۵. قانون شاهنشاهی / حکیم ادریس بن حسام‌الدین بدلیسی؛ تصحیح عبدالله مسعودی آرانی

۱۷۶. برزونامه سرودهٔ: شمس‌الدین محمد کوسج؛ تصحیح: اکبر نحوی

۱۷۷. نزهة الأنفس و روضة المجلس / ابوسعید محمد بن علی بن عبداللّه عراقی؛ تحقیق و تصحیح رمضان بهداد

۱۷۸. رستم نامه / سَراینده ناشناس؛ به کوشش سجّاد آیدنلو

۱۷۹. رسالة فی استخراج جیب درجة واحدة / موسی بن محمد قاضی‌زاده رومی؛ تصحیح، ترجمه و تحقیق فاطمه سوادی

۱۸۰. شرح التّلویحات اللوحیة و العرشیة / (۳ج) ابن کمّونه، عزّ الدوله سعد بن منصور؛ تصحیح و مقدمه: نجفقلی حبیبی

۱۸۱. قرآن کریم / ترجمهٔ ابوالفضل رشیدالدین میبدی

۱۸۲. تحفة العراقین: ختم الغرایب / سرودهٔ خاقانی شروانی؛ به کوشش علی صفری آق‌قلعه

۱۸۳. ساختار معنایی مثنوی معنوی دفتر اوّل / سیّد سلمان صفوی؛ ترجمهٔ مهوش السادات علوی؛ با مقدمهٔ سیّد حسین نصر

۱۸۴. علی نامه (منظومه‌ای کهن) / از سراینده‌ای متخلّص به ربیع؛ با مقدمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی و محمود امیدسالار

۱۸۵. ارج‌نامهٔ غلامحسین یوسفی / محمّدجعفر یاحقّی

۱۸۶. دستورالجمهور فی مناقب سلطان العارفین ابویزید طیفور / احمدبن الحسین بن الشیخ الخرقانی؛ به کوشش: محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار

۱۸۷. کتاب الابنیة عن حقایق الادویة / ابومنصور موفّق بن علی هروی سدهٔ پنجم هجری؛ با مقدمهٔ فارسی ایرج افشار و علی اشرف صادقی؛ ترجمهٔ فارسی مقدمهٔ زلیگمان مصطفی امیری؛ با مقدمهٔ انگلیسی برت گ. فراگنر / نصرت‌اللّه رستگار؛ کارل هولوبار؛ اِوا ایربلیش و محمود امیدسالار

۱۸۸. آداب المضیفین و زاد الاکلین / سلطان محمود بن محمد بن محمود؛ به کوشش ایرج افشار.

۱۸۹. عرفات العاشقین و عرصات العارفین / تقی‌الدین محمد اوحدی حسینی دقاقی بلیانی اصفهانی؛ تصحیح ذبیح‌اللّه صاحبکاری، آمنه فخر احمد؛ با نظارت علمی محمد قهرمان.

۱۹۰. تاریخ شاه صفی (تاریخ تحولات ایران در سالهای ۱۰۳۸ ـ ۱۰۵۲ هـ. ق.) / ابوالمفاخر فضل الحسینی. به انضمام مبادی تاریخ زمان نواب رضوان مکان (شاه صفی) (تاریخ تحولات ایران در سالهای ۱۰۳۸ ـ ۱۰۴۱ هـ. ق.) / محمد حسین الحسینی التفرشی؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات محسن بهرام‌نژاد.

۱۹۱. بدایع الأخبار (وقایع بهبهان در زمان حملهٔ محمود افغان) / میرزا عبدالنبی شیخ الاسلام بهبهانی؛ مقدمه، تصحیح و توضیحات: سیّد سعید میر محمد صادق

۱۹۲. منهاج العلی (رساله‌ای درباب حکومت قانون) / اِبوطالب بهبهانی؛ به کوشش حوریه سعیدی

۱۹۳. جامع التواریخ (تاریخ سلاطین خوارزم) / رشیدالدین فضل اللّه همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن

۱۹۴. دیوان فهمی استرآبادی / تصحیح و مقدمه محمدحسین کرمی

۱۹۵. **ارج‌نامهٔ محمّد معین** زندگی، آثار، جستارهای متن‌پژوهی / محمد غلامرضایی

۱۹۶. **راشیکات الهند** (تناسب نزد هندیان) / محمد بن احمد بیرونی؛ تصحیح، ترجمه و تحقیق محمد مهدی کاوه یزدی.

۱۹۷. **جامع الصنایع**: آشپزی‌نامه از عصر قاجار /از مؤلفی ناشناخته؛ به کوشش ایرج افشار.

۱۹۸. **تاریخ سلاطین کرت** / حافظ ابرو؛ تصحیح میرهاشم محدث.

۱۹۹. **لطایف الحساب** (رساله‌ای درباره سرگرمیهای ریاضی) / قطب‌الدین لاهیجی؛ به کوشش محمد باقری

۲۰۰. **کتاب نهج‌البلاغه** و هوالمختار من کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام / پیش‌گفتار محمد مهدی جعفری، با همکاری محمد برکت

۲۰۱. **علی‌نامه** (منظومه‌ای کهن) / از سراینده‌ای متخلّص به ربیع؛ تصحیح: رضا بیات و ابوالفضل غلامی

۲۰۲. **ترجمه کتاب النجارة** (در هندسه عملی) / ابوالوفاء محمد بن محمد بوزجانی؛ از مترجمی ناشناخته؛ تحقیق و تصحیح همراه با ترجمه متن اثر به فرانسه جعفر آقایانی چاوشی؛ با مقدمه برنارد ویتراک.

۲۰۳. **ترجمه منظوم وصیت امام علی به امام حسین (علیهما السلام)** (از نیمه نخست سده ششم قمری) / ترجمه و سروده حسن غزنوی ملقب به اشرف؛ مقدمه و تصحیح جواد بشری.

۲۰۴. **جامع التواریخ** (تاریخ سلغریان فارس) / رشیدالدین فضل الله همدانی تصحیح و تحشیهٔ: محمد روشن

۲۰۵. **تَرویحُ الأرواح فی تَهذیبِ الصِّحاح** (معجم‌مهذّب الصِّحَاح) /المجلد الأوّل و الثاني شهاب‌الدّین محمود بن أحمد بن بختیار الزَّنجاني؛ حَقَّقَهُ و قَدَّمَ لَهُ: محمّد صالح شریف العسکري

۲۰۶. **اندیشه‌های فلسفی و کلامی خواجه نصیرالدّین طوسی** / هانی نعمان فرحات؛ ترجمه: غلامرضا جمشیدنژاد اوّل

۲۰۷. **کتاب الوحشیّات** / ابوتمّام حبیب بن اوس طائی؛ محمّدرضا ابوئی مهریزی - وحید ذوالفقاری؛ با پیش‌گفتار احمد مهدوی دامغانی

۲۰۸. **کلمات قصار امام علی (ع)** / (دو مجموعه)؛ ۱. مائة کلمه - نثراللآلی منسوب به جاحظ (۱۶۰- ۲۵۵ هـ) - از گردآورندهٔ ناشناس به خطّ احمد وقار شیرازی ۲. ترجمهٔ منظوم نثراللآلی از یارعلی بن عبدالله علائوی تبریزی (سدهٔ ۹ و ۱۰)؛ با مقدّمهٔ علی صفری آق‌قلعه

۲۰۹. **معیارالاشعار** (در علم عروض و قافیه) / تألیف نصیرالدین محمد بن محمد طوسی- میزان الافکار فی شرح معیار الاشعار / محمد سعدالله مفتی مرادآبادی؛ تصحیح محمد فشارکی.

۲۱۰. **حل مشکلات کتاب الإشارات و التنبیهات** (شیخ‌الرئیس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا) مشهور به شرح اشارات خواجه نصیرالدین محمّد بن محمّد بن حسن طوسی (۵۹۷ - ۶۷۲ هـ)؛ با مقدمهٔ سیّد محمّد عمادی حائری

۲۱۱. **کتابُ المباحث و الشُکوك** (نخستین تعلیقه بر الإشارات و التنبیهات) شرف‌الدّین محمّد بن مسعود بن محمّد مسعودی (زنده در ۵۸۲ هـ) همراه با کتاب عیون المسائلِ فارابی و رسالهٔ الأسماء المفردهٔ کِندی؛ با مقدّمهٔ محمد برکت

۲۱۲. **کاغذ در زندگی و فرهنگ ایرانی** تألیف ایرج افشار

۲۱۳. **از دست‌نویس تا متن** (جستارهایی در معرفی و ارزیابی دست‌نویس‌های شاهنامه و روش تصحیح انتقادی متن؛ جلال خالقی مطلق

۲۱۴. **عهد حُسام** (سفرنامهٔ لرستان و خوزستان)؛ محمود میرزا قاجار؛ به کوشش: ایرج افشار

۲۱۵. **کتابشناسی فردوسی و شاهنامه** چاپ چهارم (از آغاز نوشته‌های پژوهشی تا سال ۱۳۸۵)؛ گردآوری ایرج افشار

۲۱۶. **ارج‌نامهٔ ذبیح‌الله صفا** / سیدعلی آل داود

۲۱۷. **مجلس در قصّهٔ رسول (ص)** / از مؤلّفی ناشناخته؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمّد پارسانسب

۲۱۸. **محک خسروی** / میرزا خسروبیگ گرجی؛ تصحیح و تعلیقات: فائزه زهرا میرزا

۲۱۹. **اصول الحکم فی نظام العالم** / حسن کافی الآقحصاری البوسنوی؛ تحقیق و تصحیح علی‌اکبر ضیائی

۲۲۰. **حفظ البدن** (رساله‌ای فارسی در بهداشت و تندرستی)؛ امام فخرالدین محمد بن عمر رازی؛ تصحیح محمد ابراهیم ذاکر

۲۲۱. أخبار ولاة خراسان / للسّلامی (قرن ۳ـ۴ هـ. ق)؛ پژوهش و بازسازی: محمدعلی کاظم‌بیکی

۲۲۲. پژوهشهایی در تاریخ علم: مقالاتی درباره تاریخ ریاضیات، نجوم، مکانیک و پزشکی؛ گردآوری و ویرایش جعفر آقایانی چاوشی

۲۲۳. جامع اللغات (فرهنگ منظوم) / سروده نیازی حجازی؛ به اهتمام افسانه شیفته‌فر

۲۲۴. رساله جلد سازی (طیاری جلد) / سید یوسف حسین؛ با مقدمه ایرج افشار؛ تصحیح علی صفری آق قلعه

۲۲۵. سیه بر سفید مجموعهٔ گفتارها و یادداشت‌ها در زمینهٔ کتابشناسی و نسخه‌شناسی؛ تألیف: عارف نوشاهی

۲۲۶. دیوان فانی خویی (موسوم به گنج الله) / سروده میرزا حسن زنوزی خویی؛ تصحیح شهریار حسن‌زاده

۲۲۷. ثواقب المناقب اولیاء اللّه / عبدالوهاب بن جلال‌الدین محمد همدانی؛ تصحیح و مقدمه عارف نوشاهی

۲۲۸. فهرست نسخه‌های خطی فارسی آرشیو ملی پاکستان اسلام‌آباد / گنجینه مفتی فضل عظیم بهیروی؛ تألیف عارف نوشاهی.

۲۲۹. فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه مرکزی دانشگاه پنجاب لاهور (پاکستان) (مجموعه‌های: آزاد، پیرزاده، شیرانی، کیفی و عمومی)؛ تألیف عارف نوشاهی

۲۳۰. مناظره بحرالعلوم سید محمد مهدی بروجردی طباطبایی (۱۲۱۲ هـ. ق.) با یهودیان ذوالکفل گزارشهای عربی و فارسی / با مقدمه و تصحیح زابینه اشمیتکه و رضا پورجوادی؛ ترجمه مقدمه به فارسی احمدرضا رحیمی‌ریسه.

۲۳۱. دیوان قائمیات / حسن محمود کاتب؛ مقدمه و شرح واژگان محمدرضا شفیعی کدکنی؛ تصحیح سید جلال حسینی بدخشانی.

۲۳۲. نسخه شناخت: پژوهشنامه نسخه‌شناسی نسخ خطی فارسی / پژوهش و تألیف علی صفری آق قلعه؛ با مقدمه ایرج افشار.

۲۳۳. حجة الاسلام (برهان المله): کتابی در نقد گفتار هنری مارتین مسیحی در تعرض بر اسلام / تألیف ملاعلی نوری (درگذشتهٔ ۱۲۴۶ هـ. ق.)؛ تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی.

۲۳۴. به گزین علی نامه: (کهن‌ترین منظومه شیعی فارسی) از سراینده‌ای با تخلص «ربیع» سروده ۴۸۲ هجری قمری / گزینش، مقدمه، شرح لغات سیدعلی موسوی گرمارودی.

۲۳۵. تاریخ بوشهر محمد حسین سعادت کازرونی؛ تصحیح و تحقیق عبدالرسول خیراندیش، عمادالدین شیخ الحکمایی

۲۳۶. کتاب المعتمد في أصول الدین محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي؛ تحقیق و مقدمه ویلفِرْد مادلونگ

۲۳۷. همایون‌نامه (تاریخ منظوم) نیمهٔ نخست (مجلد یکم و دوم) / سروده: حکیم زجّاجی (سدهٔ هفتم هجری) تصحیح: علی پیرنیا

۲۳۸. از نسخه‌های استانبول دستنویس‌هایی در فلسفه، کلام، عرفان؛ سیّدمحمّد عمادی حائری

۲۳۹. استاد بشر پژوهشهایی در زندگی، روزگار، فلسفه و علم خواجه نصیرالدین طوسی؛ گزینش و ویرایش: حسین معصومی همدانی - محمد جواد انواری

۲۴۰. کتاب‌شناسی آثار فارسی چاپ شده در شبه قاره (هند، پاکستان، بنگلادش) (۴ ج)؛ تألیف: عارف نوشاهی



taken into account, and secondly, in this earth itself too, on the whole, good is dominant and evil is rare.

In the discourse of God's joy (*ibtihāj*), the commentator deals with the spiritual resurrection of the righteous and evil doers, and by fascinating statements, encouraging people to struggle to attain that bliss, has greeted those who have cut off the worldly attachments and are prepared to receive the angelic soul.

In the discourse of bliss, under the title of "imaginal forms" (*muthul takhayyuliyyah*)-which is referred to as "suspended forms or images" and "the world of incorporeal figures" in the *Ḥikmat al-Ishrāq*-he has expounded a sort of subtle physical resurrection.

The final chapter of the book concludes with a little homily and last testament.

In "the metaphysics in its particular sense" while explaining the proofs of the existence of Necessary Being, Ibn Kammūnah examines the controversies of Abharī and Dabīrān Kātibī and offers his own response, holding that Suhrawardī's argument is superior to that of the two philosophers. Here, to affirm the existence of the Necessary being, Suhrawardī presents an empyreal (*'arshī*) way (sheer existence) on which later philosophers including Mullā ṣadrā have regularly focused their attention.

As for the emanation of the "one" in all respects, he has drawn upon "the principle of the most noble contingency" that is a corollary of the principle of "*al-Wāḥid...*" and has attributed important consequences to it.

That the divine action is not subject to effectuality (*ta'ṭīl*), which in fact alludes to the eternity of the world, is also a very controversial issue among theologians and philosophers; and difficult topics are examined in a series of questions and answers.

Addressing ranks of existence in ascending and descending order, the commentator draws upon the *Ḥikmat al-Ishrāq*, and deals with Suhrawardī's view and his approach to the Lord of Species in the illumination philosophy and Persian eastern philosophy.

The most important part of the discussions of "apprehension" is representing a dream (*khalsat Rūḥāniyyah*) and conversation with Aristotle concerning self-apprehension, under the discourse of *Ḥikāya wa Manām* (story and dream); in the commentator's view this story covers five scientific issues: 1. the rational human soul is intellect (*'aql*), intellecting one (*'āqil*) and intellected (*ma'qūl*), 2. The soul apprehends something other than itself as soon as it occurs to it, not by means of something else like form and images, 3. Intellection and its division, 4. the Necessary Existence's knowledge of Itself and His effects, 5. The meaning of intellectual connection and unity.

As for the issue of "evil", the commentator, citing the imagination of those who thought that there is excessive evil in the world, believes that they do not pay attention to anything except to the world of generation and corruption. Then he himself expounds that firstly, the earth in proportion to the whole being is so small and insignificant that it does not deserve to be

Given the existence of numerous manuscripts generally near the time of the commentator, it is clear that special attention has been drawn to it by scholars. For example, Shahrazūrī in the *Rasā'il al-Shajarah al-Ilahiyyah* and *Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq* and *Sharḥ Talwīḥāt* (manuscript), Quṭb al-Dīn Shīrāzī in his *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq* in many occasions, as well as Mullā Ṣadrā in his glosses to *Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq* and in *al-Tanqīḥ*, the section on conception (*taṣawwur*) and assent (*taṣdīq*), have relied on it.

The chapter of "general principles of metaphysics" is arranged in an introduction and three *talwīḥs* and the chapter "metaphysics in its particular sense" is in five *mawrid*:

The introduction deals with classification of knowledge. According to Ibn Kammūnah, Suhrawardī who has occasionally adopted the generally accepted opinion in his physics, in his metaphysics disregarding the authorities, spends his time refining the material. On this basis, describing the four divisions of substance, that is to say, body and its two parts-matter and form-as well as separate entities, he goes on to refine the generally accepted opinion (*mashhūr*) on which he had relied in his positions.

Suhrawardi, in his *Talwīḥāt*, reduces major categories to five: substance (*jawhar*), motion (*ḥarakat*), relation (*nisbat*), quality (*kayf*), and quantity (*kam*) and other accidental categories are included in the category of relation.

The issue of the intensity and weakness in categories is a challenging one between Suhrawardī-who believes in it-and the generally accepted view well treated by the commentator.

The commentator has resolved the conflict between Suhrawardī's view in *Talwīḥāt*, that magnitude (mathematical body) is accident, and that in *Ḥikmat al-Ishrāq* (p.80), that magnitude is substance, by giving the "extension" two different senses.

Intellectual fictions (*al-i'tibārāt al-'aqliyyah*) such as existence, unity, necessity, possibility and so on as well as the criteria for recognizing their referents have been dealt with in length in the text and commentary.

Divisions of existence into one and many, prior and posterior, cause and effect, potentiality and actuality, and necessary and contingent are addressed in threefold *Talwīḥāt* of general metaphysics.

Concerning his religion, from the first and last passages of many of his works in which he has explicitly pronounced the prophethood of Muḥammad (pbuh), as well as from the passages used to refer to him in the correspondences between such scholars as Dabīrān Kātibī, Naṣīr al-Dīn Tūsī and Quṭb al-Dīn Shīrāzī, it is evident that, as a Muslim and a man of learning, he was particularly revered by his contemporaries and there is a serious doubt concerning the claim that he was a Jew.

The detailed commentary of Ibn Kammūnah on *al-Talwīḥāt* involves most of the issues that were common in the philosophical atmosphere of that time. It is not only useful for advanced study of the Peripatetic philosophy and understanding the *al-Ishārāt* and *al-Shifā'* of Ibn Sīnā, but can also be read as a propaedeutic to illuminationist philosophy. *Sharḥ al-talwīḥāt* is indeed Suhrawardī's scientific last will and testament, so that one should not study illuminationist philosophy unless he or she is mastered in discursive philosophy.

Ibn Kammūnah is the first to have written a commentary on *al-Talwīḥāt*. Two other commentaries, one by Shahrazūrī: *al-Tanqīḥāt fī Sharḥ al-Talwīḥāt* and the other by 'Allāmah Ḥillī: *Ḥall Mushkilāt al-Talwīḥāt*, were only written after Ibn Kammūnah. Ibn Kammūnah's commentary is arranged as *qāla-aqūl* and includes all standard three parts of logic, physics and metaphysics. Using other Suhrawardī's works, he has tried admirably to explicate the latter's words highlighting some quite invaluable points of subtleties of the doctrines of this illuminationist philosopher. Sometimes drawing on his detailed and accurate information, he first gives an outline of the issues in order to prepare the reader's mind and then divides the passages and goes on to clarify them. And sometimes he immediately proceeds to divide and explain them. Ibn Kammūnah has attempted to illustrate the personal view of Suhrawardī; and this commentary is definitely an invaluable source of information about Suhrawardī's special viewpoints put together from various places in his works; and where he finds a particular Suhrawardī's doctrine at variance with the text of *al-Talwīḥāt*, ascribes it to a generally accepted *(mashhūr)* opinion distinguishing Suhrawardī's particular perspective from the generally accepted statement. Sometimes, he has a critical approach to the text, giving his own opinion, so that in some rare occasions expressions are explained in the glosses.

Introduction

Al-Talwīḥāt al-Lawḥiyyah wa al-'Arshiyyah (Intimations of the Tablet and the Throne) is one of the most celebrated works of Shahāb al-Dīn Yaḥya′ Suhrawardī (549-587/1154-1191) known as *Shaykh al-Ishrāq* (master of illumination). Despite its brevity, this book consisting of central issues in threefold sciences of logic, physics, and metaphysics, has highly been valued by Suhrawardī and he himself has composed *al-Muqāwamāt* (apposites), and *al-Talwīḥāt* (intimations), to explain complicated topics and complete them. Although the book is according to conventional Peripatetic method, such as *al-Ishārāt* of Ibn Sīnā, it is not mere imitation but also includes subtleties of illuminationist philosophy.

There is no clear information about the life of Ibn Kammūnah, 'Izz al-Dawlah, Sa'd b. Manṣūr. His date birth is not known. Ibn al-Fuwaṭī (642-723/1244-1323), his contemporary and fellow citizen, providing a brief account of his biography, gives his death the year 683/1284 in Ḥillah. As he himself declares, he did not study philosophy with a teacher. He writes at the end of the *al-Lum'at al-Juwayniyyah*, that he used to study much and write extensively. In the introduction to *al-Kāshif*, Ibn Kammūnah stipulates that he had religious responsibility and administrative and worldly occupations. Given that he has produced a number of works, including *al-Lum'ah* and *al-kāshif* at the request of the political authorities, it shows that he has been particularly revered by them. He also corresponded with Dabīrān Kātibī and Khwāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī as well as with some others. These correspondents show that his knowledge was acknowledged by his contemporaries.

Ibn Kammūnah can be considered a follower of Peripatetics. Hence, relative absence of illuminationist elements is quite obvious in his *Sharḥ al-talwīḥāt*.



In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Oceans of Iranian and Islamic culture lie in manuscript form. These manuscripts are not only the record of the achievements of our nation's great scholars, they are also testimonials to our unique national identity. It is, therefore, the duty of every generation of Iranians to protect and celebrate this priceless heritage and to spare no effort in restoring these records on which all studies of Iran's history and culture depend.

Many efforts towards better identification, study, and preservation of our country's manuscript collections have been launched. In spite of these efforts, and despite the fact that hundreds of books and treatises that deal with this important area of learning have been published, much remains undone. Thousands of books and treatises either linger as unidentified codices in Iranian and foreign libraries, or await publication. Others, although previously published, exist in unsatisfactory editions and need to be re-edited according to modern scholarly standards.

It is the duty of scholars and cultural organizations to undertake the important tasks of restoring and publishing these manuscripts. The Written Heritage Publication Center was established in 1993 in order to achieve this important cultural objective with the purpose of supporting the efforts of scholars, editors, and publishers who work in this field of learning. We hope that by suppoting scholarly work in this area, we can help make an essential collection of scholarly texts and sources available to the scholarly community that is engaged in the study of Iran's Islamic culture and civilization.

The Written Heritage Research Centre (Miras-e Maktoob)

Written Heritage Research Centre, 2012
First Published in I. R. of Iran by Miras-e Maktoob

ISBN 978-964-8700-69-5
ISBN (Vol.3) 978-964-8700-71-8

PRINTED IN TEHRAN

SHARḤ AL-TALWĪḤĀT AL-LAWḤIYYAH WA AL-'ARSHIYYAH

by:

Ibn kammūnah

'Izz al-dawlah sa'd Ibn manṣūr

(d. 1284 AD)

Vol 3

Metaphysics

Edited by:

Najafqoli Habibi



Miras-e Maktoob
Tehran, 2012

